ЕВРАЗИЙСКОЕ ДВИЖЕНИЕ

АЛЕКСАНДР ДУГИН

ПОСТФИЛОСОФИЯ

ТРИ ПАРАДИГМЫ В ИСТОРИИ МЫСЛИ

МОСКВА
2009

Серия: *Новый Университет*

Научное издание

ББК 4.3
Д 80

Печатается по решению научного совета социологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.

Рецензент: д.ф.н., профессор В. И. Добреньков

Д 80 **Дугин А. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли, М., «Евразийское Движение», 2009 — 744 с.**

Книга выдающегося современного русского философа Александра Дугина описывает судьбу философского мышления в ходе смены парадигмальных эпох человеческой истории. Особое внимание автор уделяет описанию «конца философии» в период постмодерна, который наступает на наших глазах. В постфилософии находят свой конец или до неузнаваемости видоизменяются такие по инерции привычные нам понятия как «человек», «реальность», «разум», «время». На их место приходят «шизомассы», «киборги», «ризома», «виртуальность», «симулякры», «бесовская текстура», «сеть».

Данное издание рекомендовано для изучения на философских, социологических и исторических факультетах гуманитарных вузов.

ISBN — 978-5-903459-05-6

СОДЕРЖАНИЕ

ГЛАВА 4
ПОСТГНОСЕОЛОГИЯ

ГЛАВА 5
ПОСТПРОСТРАНСТВО И ПОСТВРЕМЯ

ГЛАВА 6
ПОСТЭРОТИКА

ГЛАВА 7
УЧЕНИЕ О «РАДИКАЛЬНОМ СУБЪЕКТЕ»

ГЛАВА 8
ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ РАСИЗМ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Открытый вход в закрытую философию

Обзорный курс

Эта книга представляет собой цикл отредактированных лекций, прочитанный мною на философском факультете МГУ в ходе весеннего семестра 2005 года. Этим объясняется академический, в общих чертах, формат подачи материала. Я старался изложить представление о трех парадигмах и метафизике Радикального Субъекта по возможности приближенно к основным направлениям философского образования — как обзорный курс магистральных тем истории философии.

В книгу добавлены схемы, большинство из которых демонстрировалось в ходе лекционного курса.

Чтобы избежать усложнения материала, я решил отказаться от помещения ссылочного аппарата в самом тексте и основные релевантные для понимания содержания лекций книги и иные источники вынес в конец издания.

Метод трех парадигм (инновация или констатация?)

В основе курса «Постфилософии» лежит деление всей истории человеческой мысли на *три фундаментальные эпохи — традиционное общество, общество Нового времени (модерн) и постиндустриальное общество (постмодерн)*. Я называю их *«парадигмами»*, чтобы подчеркнуть, что речь идет не просто о (диахроническом) развертывании единого динамического процесса развития человеческого мышления — от архаического к современному и постсовременному, но о законченных в самих себе и фундаментальных системах организации мысли, которые можно рассматривать и сопоставлять друг с другом, абстрагируясь от стрелы исторического времени — т.е. *синхронически.* Обыкновенно смену по логической цепочке традиционное общество (премодерн)-модерн-постмодерн принято рассматривать как социологическую или гносеологическую *синтагму*, организованную по строгому принципу последовательности — от премодерна к постмодерну. Описывая эти явления как три самостоятельных *«парадигмы»* (а не единую трехчленную синтагму), я хочу подчеркнуть, что мы имеем дело не с постепенным совершенствованием несовершенного (органическим ростом от зерна к дереву), но с тремя равнозначными по основным параметрам довольно симметричными структурами, множествами, смена которых осуществляется не как роковая заданность, но как свободный, сознательный и волевой выбор человечества, общества, личности.

Премодерн (традиционное общество) является «прошлым» (т.е. «снятым», «преодоленным») в строгом смысле слова *только для западного сегмента человечества*. Другие общества — азиатские, африканские или латино-американские — вполне могут пребывать в этой парадигме и до сего дня. Более того, они могут сделать *ценностный выбор* в пользу сохранения именно такой модели и в будущем, как, например, поступают исламские фундаменталисты.

Конечно, каждая парадигма несет в себе гигантский пропагандистский заряд. И наиболее активная и агрессивная парадигма — парадигма модерна — стремится описать переход от парадигмы премодерна к себе самой как естественное, необратимое и само собой разумеющееся явление. Структуралистская философия, постмодернистская критика и простое наблюдение за событиями, развертывающимися вокруг нас в начале XXI века, показывают, что это не что иное, как *гипноз и внушение*.

Намного более корректно описывать этот процесс в *синхронической* перспективе — как (*теоретически обратимый*!) переход между рядоположенными парадигмами. В таком случае, мы можем выстроить их *во временной последовательности* — там, где это соответствует исторической действительности (например, в Западной Европе или Северной Америке), а можем рассматривать как *синхроническую суперпозицию отдельных элементов*, в разной пропорции почерпнутых из различных парадигм (как это имеет место во всех остальных — незападных или полузападных — обществах).

Таким образом, парадигмальный метод описания истории философии, на котором зиждется данный курс, имеет в себе как привычную (в основном для современных западных исторических и социологических реконструкций) модель трехчленного деления типов обществ (премодерн-модерн-постмодерн), так и *инновационное предложение рассмотреть их в синхронической оптике*. Такая методологическая инновация основывается, в свою очередь, на философских моделях, заимствованных из теорий европейских традиционалистов (Р. Генон, Ю. Эвола и т.д.), французских структуралистов (К. Леви-Стросс, М. Фуко и т.д.), сторонников теории циклического развития (О. Шпенглер, А. Данилевский, Н. Тойнби) и русских евразийцев от Н. Трубецкого и П. Савицкого до Льва Гумилева.

В результате мы получаем философский инструментарий для максимально корректного анализа всех трех парадигм и их содержания, которые могут осмысляться не

только в своем внутреннем контексте, но в широкой перспективе свободного сравнения с соответствующими множествами, взятыми из других парадигм. Такой парадигмальный компаративизм существенно обогатит и уточнит анализ многих явлений и проблем сегодняшнего дня, особенно тех, которые дают о себе знать в условиях *фазового перехода* от общества модерна к обществу постмодерна, в котором живут сегодня многие страны Запада и который так или иначе влияет на все остальные типы обществ.

Постмодерн сам по себе подталкивает к тому, чтобы постоянно проводить сравнения своих понятий или категорий с понятиями и категориями модерна. Это общее место любого постмодернистского дискурса. Я предлагаю расширить это сравнение до трех парадигм, т.е. включить в этот анализ парадигму премодерна, так как внимательное обращение к ее содержанию в значительной мере прольет свет и на те процессы, которые занимают нас в период перехода к постмодерну.

«Глобальное потепление» в философии (обращение к «интеллектуальным массам»)

Мне представляется, что эта книга обращена к очень широкой категории читателей, к своего рода «*интеллектуальным массам*». Я пытался обобщить в ней самые основные и центральные вопросы и проблемы, с которыми сталкивается человеческое мышление в наше время.

Всем, наверное, очевидно, что *мы живем в период сбоя привычных ментальных операций*. Инерциальные объяснительные и классификационные схемы на глазах утрачивают релевантность, а если и не утрачивают, то превращаются в непредсказуемые и неожиданные методологии, пронизанные новыми смыслами и содержанием.

С концом второго тысячелетия и XX века окончился *фундаментальный этап человеческой истории*. Будто интеллектуальный лед, сковывавший еще вчера море вегетативных, бессознательных страстно-телесных поползновений и интуиций, в одночасье треснул, и мы имеем дело с отдельными льдинами, плывущими стохастически в неведомом даже для них самих направлении. Это своего рода «глобальное потепление» в интеллектуальной сфере. Человек, считающий, что он имеет в таких условиях удовлетворительную рациональную схему для объяснения происходящего, либо по инерции предается грезам о прошлом (аналогично феномену «фантомных болей»), либо дерзко и вызывающе имитирует мыслительные процессы. Стратегия *мыслеподражания* (как подражают счету и чтению цирковые животные — тюлени, дельфины, дрессированные пудели или домашние кошки) сегодня получает повальное распространение. Это можно понять и оправдать: мы имеем дело с защитным механизмом человечества, систематически сталкивающегося со слишком сложными и непривычными интеллектуальными вызовами, слишком резкими сдвигами и слишком незаметными и тонкими переменами в кажущихся «прозрачными» смыслах и значениях.

Тот, кто не опускает в такой ситуации рук, наверняка, найдет эту книгу полезной, независимо от того, какие акценты он в ней расставит, с чем согласится, а что оспорит. В отличие от большинства других моих книг и текстов, здесь я старался удержать мои личные оценки, пристрастия, симпатии и антипатии при себе. Подозреваю, что это удалось лишь отчасти, но призываю читателей доделать за меня это работу — выбрав из общего объема то, что не подлежит сомнению, независимо от расставленных автором эмоциональных акцентов. Одним словом, эта книга не «партийная» и не «полемическая». А следовательно, она обращена к максимально широкому кругу читателей. Сегодня для того, чтобы не разучиться думать вовсе, надо непрестанно думать о самом главном и самом глубоком. Эта книга написана о самом главном и самом глубоком. Значит, она нацелена на массового читателя.

Проблемы с русским читателем

У меня есть подозрение, что «Постфилософия» встретит больше внимания и интереса вне России, чем внутри нее. И несмотря на подчас весьма остроумные и тонкие вопросы студенческой аудитории, в которой я читал лекции (некоторые из них приведены в конце каждой из глав), чтение курса далось мне с огромным напряжением. Субъективно я испытывал ощущение, что я двигаю какие-то гигантские, неподъемные заржавленные колеса, застывшие в случайном положении и утратившие связь с приводными механизмами.

Кризис русского национального мышления, русского сознания я ощущал пронзительно и почти физически. Формулировки простейших умозаключений, наблюдений и констатаций по теме «Постфилософия» воспринимались аудиторией с трудом, как будто я обращался к гранитной стене, причем дело было не в качестве студенческого состава (лекции посещали множество преподавателей, людей среднего и старшего поколения, ученых со степенями, специалистов различного профиля).

Дело в том, что если даже на Западе — где все идет более или менее последовательно, планомерно и предсказуемо — переход к постмодерну составляет сегодня серьезный интеллектуальный вызов, рождает бурные споры и нарастающее недоумение, то в России традиционно все идет кувырком, все развивается с подвохом, и сплошь и рядом в совсем ином направлении по сравнению с ранее намеченным и обозначенным. У меня было постоянное чувство, что присутствующие «*не верят*» в то, что я говорю. «Не верят» в существование «традиционного общества», «не верят» в модерн, а постмодерн представляется им откровенной мистификацией (тут они «не верят» с облегчением, так как их «неверие» подтверждается экстравагантностью описываемого объекта). Но что показательно: пропорция «доверия» и «недоверия» была в целом *одинаковой (!)* и в отношении банальных общих мест и в отношении рискованных экстравагантных гипотез… Вот это по-настоящему и обескураживало…

Я сам писал в одной из книг («Русская вещь») о «русском маршруте», восхищаясь спонтанностью и растрепанной гениальностью русского духа, взламывающего любые ограничения, ускользающего от любых жестких предписаний. Но в интеллектуальной сфере это традиционное русское иронизирование над мыслью привело к накоплению слишком больших издержек. И сегодня пробиться к тому уровню, где мы мыслим, а не валяем дурака (каким бы сакральным это «дуракаваляние» ни было), чрезвычайно сложно, если вообще возможно. Неимоверное усилие, затраченное на то, чтобы быть понятым, постепенно привело меня к выработке особого философского метода — к концепции русского «национал-хайдеггерианства», которая будет более подробно описана в отдельной книге о Мартине Хайдеггере и проекции понятия «Dasein» на русскую стихию.

Русское сознание не доверяет мысли — ни своей, ни чужой. Это сплошной непрерывной «коан». «Вне меня ничего нет», — втайне подозревает каждый русский. «Но и меня, видимо, тоже нет», — неуверенно догадывается он. Это чрезвычайно обаятельно, но малопродуктивно для изучения философии. Особенно тогда, когда надо мыслить строго и о сложном. Поэтому мне представляется, что путь русского читателя к «Постфилософии» будет непростым и небыстрым. Если какая-то *катастрофа* заставит наше сознание очнуться, все, конечно, изменится, и эта книга имеет, на мой взгляд, все основания, чтобы стать настольным справочником для тех, кто хочет хоть в чем-то разобраться.

Но может ли быть что-то катастрофичнее, чем фазовый переход от парадигмы к парадигме и тем более переход к такой парадигме как постмодерн? Получается circulus vituosis — катастрофа налицо, но пока разум спит, она не осознается. Чтобы он проснулся, нужна катастрофа. Но она и так есть, но ее никто не воспринимает. Пока такое положение вещей длится, пусть эта книга остается — перефразируя алхимика Иринея Филалета — «открытым входом в закрытый дворец короля».

А. Дугин,
Москва, февраль 2009 г.

ГЛАВА I
КОНЕЦ ФИЛОСОФИИ

Парадигмы и постмодерн: введение в проблематику и основы метода

К чему философы?

Внимательно наблюдая за философским дискурсом современного мира, мы видим, что он претерпевает радикальную трансформацию. Когда в XX веке студента просили назвать имя любого философа, он без труда вспоминал Сартра, Хайдеггера, Камю или Ницше. В то время философия еще была неким общепринятым, неотъемлемым элементом образованного человека. Сегодня в ответ на подобный вопрос, особенно в России, не услышишь ничего определенного. «Да, вроде, был какой-то там, с бородой, — нет, это был депутат или политолог… короче, затрудняюсь с ответом…» Современные студенты не могут с той же легкостью и автоматизмом, как их сверстники в XX веке, выдать набор философских имен, пусть даже известных понаслышке. Это означает не только то, что философией стали интересоваться меньше (ею и раньше не слишком-то массово интересовались) или что философы раньше процветали, а в наше время исчезли. Происходит нечто фундаментальное с самим *местом* философии и философа в нашем веке. Это явление не только российского порядка. Нечто подобное характерно для *всех* обществ.

Разбирая поэзию Рильке в книге с непереводимым названием «Holzwege», Мартин Хайдеггер задается сходным вопросом: «К чему поэты в скудные времена?» («Wozu Dichter in durftige Zeit?»). Автор этой строки, безумный поэт XIX века Гельдерлин, подозревая, что в мире *что-то не так*, заметил, что «в скудные времена» поэзия оказывается *впервые неочевидной, искусственно затребованной* и само существование поэта нуждается в новом метафизическом основании.

Знал бы он, что такое настоящие «скудные времена»! Сегодня впору поставить сходный вопрос применительно к философам: «Wozu Denker in duerftige Zeit?», «к чему мыслители, философы в скудные времена?» Понятно, что это риторический вопрос. Но когда его задают, мы начинаем интуитивно догадываться, что ни зачем они, эти мыслители, и не нужны.

Действительно, современный философ — это уже некая пародия на традиционного философа. Как-то в самолете я случайно листал один российский глянцевый журнал и наткнулся на интервью с современным то ли норвежским, то ли датским философом, известным тем, что он изобрел новые правила футбола, предусмотрел особые способы поведения в солярии и дал множество гламурных советов о дизайне гостиных и обращении с животными. То, чем занимался этот «философ», точнее было бы назвать «advertising» или «стилизм». Бывший «новый философ» Бернар-Анри Леви в наши дни пишет предисловия к изданиям каталога мод Ив Сен-Лорана. Другой «новый философ» Андре Глюксман превратился в оголтелого политического журналиста, безоглядно насилующего факты и идеи. Философией поток злобы и желчи, льющийся из уст Глюксмана, уже назвать нельзя.

Кризис мысли

Философия постепенно экстрагируется из нашего бытия. И никто, по-видимому, об этом особенно не жалеет. В отличие от пенсионеров, которые требуют льгот, философы не устраивают шествий, маршей и митингов. Бедные философы просто исчезают — как некий аромат, как полузаметный привкус, как тонкая атмосфера, как легкий газ, испаряющийся моментально. Вместе с философами исчезает современная философия. Она становится неопределенной и ускользающей. Чем сегодня заниматься философу? Может быть, историей философии? Но это скорее *история*, чем философия. Можно размышлять о том, как люди в древности писали на глиняных дощечках, интересовались проблемами бытия или сознания. Это, конечно, любопытно, но это «необязательный» интерес к деталям прошлого, которое навсегда и бесповоротно утрачено. Философия в наше время является всем чем угодно, но только *не судьбой*.

Параллельно с этим происходит исчезновение сопутствующих философии реалий, проявляет себя *кризис мысли*, по крайней мере, мысли в том виде, как мы ее знали. Сегодня это может показаться странным, но в течение всех предыдущих тысячелетий мысль очень существенно определяла структуры человеческого мира. Мыслили все по-разному: одни хуже, другие лучше, когда-то ярче, когда-то тусклее. Но никто не ставил под сомнение, что мысль — это необходимое для человека качество, что она является не роскошью и не обязанностью, а чем-то важным и естественным. Мысль, в определении Аристотеля, была главным конститутивным элементом человеческого бытия: «Человек есть живое существо, наделенное мысле-словом» («αντωροποσζοον λογον εχον»).

Избыточность мышления в условиях постмодерна

Если посмотреть, как действует человек XXI века, то выяснится, что *необходимость мысли для него уже не столь очевидна*. Если у этого человека все хорошо получается с карьерой, если он чувствует себя благополучно, если в данный момент ему уютно, интересно, интенсивно, то он считает свою задачу, телеологию своего существования, выполненной. Успокоенность, комфорт и прагматическая адекватность оказываются достаточными состояниями для того, чтобы не обращаться к сложной и опасной стихии

мышления. Таким образом, мысль постепенно стирается, и сопутствующий ей смысл постепенно исчезает из нашей жизни. Это нагляднее всего проявляется в современной культуре, особенно в телевидении.

«Что делать?» или «Дети шпионов»

На телевидении постепенно исчезает осмысленная речь. Когда мы сталкиваемся с программой Виталия Третьякова «Что делать?», мы практически сразу переключаемся на другой канал, потому что у Третьякова сидят люди не очень гламурного вида и обсуждают что-то им одним понятное. Сегодня мы немедленно переключаемся на ту программу, где что-то происходит — где есть динамика, движение, яркость, мелькание кадров, резкие нервные интонации, то есть туда, *где меньше смысла*.

Идеальным фильмом нашей эпохи является шедевр Антонио Бандераса «Дети шпионов-2». В нем, как только наш взгляд привыкает к маленькой крылатой корове, пробегающей по столу малолетнего агента самой тайной из спецслужб, наше внимание мгновенно улавливается кадром огромной прыгающей свиньи. И когда беганье, плаванье, ухмылки, идиотские сновидческие образы, выразительные, но абсолютно ничего не сообщающие нам жесты или выражения лиц главных героев заканчиваются, заканчивается сам фильм. Он сделан гениально. Это оптимальный фильм нашего времени, поскольку избавляет от щелканья кнопками в поисках «нового». Это, фактически, *все программы сразу*. Каждый кадр длится ровно столько, сколько наше внимание задерживается на нем само собой, без усилий. Как только мы привыкаем к очередной оптической несуразице, появляется новая. «Дети шпионов-2» показывают, сколь решительно, технично и в каком направлении смысл покидает современное человечество. Мы, современное человечество, вроде бы, еще есть: наш успех, «культ», некий энергетический настрой, подъем еще сохраняются, но смысла ни в том, что мы делаем, ни в том, что мы смотрим, ни в нас самих уже нет.

От мира к «экстравагантному ансамблю»: освобожденное пространство

Сегодня утверждение об исчезновении смысла представляется вполне допустимым. Можно сказать, что тезис об избыточности мышления в современных условиях уже не скандал, он воспринимается как один из развлекающих элементов, по аналогии со *всем остальным*. Нам настолько безразлично, есть смысл или его нет, что мы не будем иметь ничего против, если он исчезнет окончательно. Но, исчезая, смысл оставляет после себя *огромное пространство*, которое заполняется чем попало: обрывками предшествующих состояний, лоскутами сновидений, экстравагантными фрагментами случайных, разрозненных, химерических ощущений. Французский философ Конш назвал это «превращением мира в экстравагантный ансамбль», который приходит на место «мира». Сама концепция «mundus» (*лат.* «мир»), Κοσμοζ (*греч.* «мир, вселенная») означала определенную *упорядоченность, целостность.* Она-то и давала вещам смысл. Она-то и была структурой бытия и основой познания. Она, собственно, учреждала содержательную ось в процессе философствования и была целью и смыслом философии. Но этот мир распался.

Раньше словом «mundus», «мир», назывался латинский храм, окруженный кругом, как и «templum». Любопытно в связи с этим отметить, что французское «immonde» — «грязь», «мерзость», «экскременты» — буквально означает «не-мир», то есть нечто «неструктурированное, необразованное, грязное». Весь мир, «le monde», становится «immonde», то есть «омерзительным», представляющим собой груду объектов, случайных стекляшек и окурков. Это и есть тот «экстравагантный ансамбль», который приходит на место «мира». Так же и на место философии приходит *нечто новое*, что мы будем описывать в рамках этих лекций. Для простоты можно назвать это «*постфилософией*». Когда «экстравагантный ансамбль» замещает мир, мысль заменяется чем-то иным, на место

философии приходит постфилософия. Это вещь тонкая, непонятная, интересная, местами отвратительная, ее-то мы и будем исследовать.

Парадигмы и переходы

Фазовый переход Сегодня мы находимся в уникальном состоянии *фазового перехода*. Если вы немного знакомы с законами физики, то знаете, что есть ситуации, когда тело переходит из твердого состояния в жидкое (таяние льда), из жидкого в газообразное (кипение), из газообразного в огненное, плазменное состоянии. Самые интересные и сложные состояния «материи», изучавшиеся, например, знаменитым российским физиком Синаем, — процессы, наблюдаемые в ходе фазового перехода, когда материя из одного состояния переходит в другое. Это самые тонкие и сложные аспекты современной физической картины мира, физической науки.

Процессы фазового перехода имеют место и в истории: сегодня человечество переходит из одного состояния в другое, мы живем в эпоху *парадигмального сдвига*. Это и есть самое интересное. В какое-то время было не так. Человечество пребывало в устойчивых состояниях (по аналогии с твердым, жидким, газообразным состояниями). Сейчас вершится момент фазового перехода, смены парадигм. Мы оказались в эпохе, где *нечто кончается*. Но только тогда, когда нечто закончилось, мы можем окинуть взглядом весь процесс от начала *до конца*. И это принципиально важно, потому что, когда мы рассматриваем нечто длящееся во времени, наше знание в определенный момент может быть опровергнуто.

Например, живет «хороший человек». Он дожил до 30–40 лет, потом взял и «грохнул» кого-нибудь жестоко и съел. А мы только что написали о нем, что он «хороший человек». Прошло время, и он перестал быть хорошим человеком. Мгновенно. И что нам делать с тем, что мы о нем написали?

Я помню, перед концом СССР, месяца за два за три до его распада, в типографии сидел человек, у которого лет на пять застопорилось издание книги о «неизбывных преимуществах социалистической экономики, вечности восточно-европейского блока СЭВ и неизбежной победе социалистической экономики над капиталистической». Пока книга лежала в типографии, пока она проходила цензуру, то, о чем он писал, исчезло. Он сидел в типографии и плакал, смотрел на гранки и думал, что бы с этим ему теперь сделать? Так же и люди, которые писали об *эпохе модерна*, пока она не кончилась, всегда могли ожидать какого-то подвоха. И модерн, на самом деле, этот подвох преподнес.

ПРЕМОДЕРН	**МОДЕРН**	**ПОСТМОДЕРН**
Традиционное общество	Новое время XVI-XX вв.	Современный западный мир конца XX — начала XXI вв.

Парадигмы истории

Итак, в наше время определенная парадигма очевидно кончается, почти закончилось, и это дает нам колоссальное преимущество, уверенность, что мы не ошибемся. Мы можем увидеть весь предшествующий, заканчивающийся на наших глазах цикл, проследить его от начала до конца: как «герой родился, женился и умер». Вот тут-то мы можем сказать: «хороший» был человек или «плохой». Раскаяться и стать святым он все равно больше не успеет («во аде кто исповестися», — говорит по этому поводу Псалтырь). Он уже ничего — посмертно — не выкинет. Это уникальный момент, потому что наша оценка того, что происходило ранее, приобретает характер почти полной истины. Мы можем вынести свой вердикт и знаем, что он не будет пересмотрен, потому что *субъекта нет*, он отныне неподвижен и не преподнесет никаких сюрпризов, даже если бы захотел.

Переход к чему? Но с другой стороны, если мы можем сейчас лучше, чем когда бы то ни было сказать, фазовый переход *от чего (что* было до нас), то мы уж точно не знаем — переход *к чему* (*во что* мы вступаем). Это другая крайне интересная сторона нашего времени: с одной стороны, *полная уверенность в отношении парадигмы прошлого*, с другой стороны — предельная неуверенность, полная чернота в будущем: чернота, которая не позволяет выделить в ней что-нибудь определенное. Когда кончаются эпохи, завершаются парадигмы, люди с радостью говорят: «Отречемся от старого мира», «мы наш, мы новый мир построим», «разрушим царство религии и построим царство разума» или «сбросим идолов в Дон и будем молиться настоящему Богу». Всегда, если одно уничтожают, одну эпоху закрывают, *строят* что-то новое, открывают новые страницы, и в пафосе уничтожить прошлое всегда светится набросок программы будущего.

Наша эпоха не такова: мы, видимо, даже ее не разрушили, мы просто констатируем — *больной мертв*. Не «скорее мертв, чем жив», а просто *мертв*. Но мы не можем определить — что же теперь делать? Не мы убили этого больного. Ницше мог еще сказать в раннем эссе «Одержимый», что *«Бог умер, мы убили его, вы и я»*. Мы даже этого не можем сказать. Мы не разрушали его, он сам исчез, растворился, рассосался. И мы не можем предложить альтернативную программу или просто обрадоваться происшедшему. Мы лишь констатируем факт и не знаем, куда идти, потому что впереди «rien ne luit», «ничего не светит» (фр.). Вот такой, несколько необычный, фазовый переход мы и попытаемся разобрать.

«Мы» Состояние философии после того как философия закончилась, положение человечества и его мышления после того как мысль потеряла всякое значение и надлежащее место в культуре, вопрос о бытии после того как бытие не просто «спряталось», но перестало быть темой ностальгического отсутствия и отчаянного вопрошания, составляло мотивы экзистенциализма — основного направления философии XX века. Мартин Хайдеггер утверждал: *«Когда мы говорим: «смотрите, какой мрак», мы еще помним о солнце, нам есть еще с чем сравнивать. Но придут те, которым не с чем будет сравнивать». Это* ***мы****. Мы пришли и даже не* ***понимаем****, что мы в ночи и вовсе не знаем света. Мы говорим: «Ну, разве это ночь?» Мы не знаем ничего другого и говорим: «Это просто прогресс», «это мы такие», «это — развитие».*

Осмысление состояния такого «мы» я и предлагаю назвать «постфилософией». Название не очень оригинальное, не очень блистательное. Но мы пытаемся описать и осмыслить некое явление или состояние, у которого пока нет названия, четкого определения, фиксированного места в традиционных классических системах, и мы, импровизируя, обозначим его как «постфилософия» или «интеллектуальное *состояние постмодерна*».

Парадигма: различия в оттенках черного Теперь сделаем первый терминологический шаг, необходимый для дальнейшего понимания проблемы. Я предлагаю ввести понятие «парадигмы». Термин, правда, несколько заезженный, он направо и налево используется в социологии и лингвистической теории. Но я обращаю ваше внимание на его изначальный смысл. Он образован от греческой приставки «παρα» — «через», «сверх», «около», и «δειγμα» — «явление», «проявление», «манифестация». Смысл термина заключается в том, что это некое состояние, которое описывает *сразу* две реальности: онтологию и гносеологию, бытие и сознание. Две вещи, которые чаще всего в философии противопоставляются.

Парадигма — это нечто, что предшествует различению области онтологии (бытия) и гносеологии (познания). Представим схему, где любые онтологические и гносеологические утверждения еще неразрывно слиты. Грубо говоря, в парадигме нет разделения на объект и субъект.

Ну, и, соответственно, на метод, который их объединяет или разделяет. Парадигма — явление достаточно трудное для схватывания и, пожалуй, даже загадочное. Дело в том, что вся *структура нашего мышления основана на различении субъекта и объекта познания*. Мы обычно рассматриваем, в какой степени субъект познания, то есть человеческое познание, связано с бытием (при этом можно говорить об онтологии субъекта), или говорим об онтологии объекта, то есть того, что познается в его связи с бытием. Но мы в принципе не привыкли мыслить онтологию и гносеологию в том изначальном единстве, в котором еще нет разделения на объект и субъект. Это единство представляется нам состоянием хаоса, недифференцированности, и уловить его довольно трудно. А коль скоро нам доступно исключительно апофатическое (отрицательное) представление о слиянии субъекта и объекта в состоянии парадигмы, то мы должны были бы признать, что существует *только одна парадигма*, поскольку это апофатическое явление, эта черная тьма, этот хаос рассматривается как *нечто единое*. Вот здесь и заключается вся тонкость понятия парадигмы. «Черное» и «черное» могут быть различными. Первое — это «черное» в том смысле, что если нет субъекта и объекта, то всё слито, нечего познавать, ничего не различимо. Второе понимание «черного» возникает тогда, когда мы сравниваем между собой различные модификации этой «черной» первослитности, неопределенности или туманности, то есть различные понимания *предсистемности*. Понятно, как можно сравнивать между собой системы. Парадигмальный анализ приглашает нас сравнивать между собой именно *предсистемы*, то есть такие матрицы, из которых только еще могут родиться различные системы. Он предполагает сравнение нескольких разновидностей «животворящей тьмы», способной породить огромное количество существ и вещей, а затем вобрать их в себя назад. Сама парадигма не только не является проявленной системой, философским учением, религиозной догматикой, но она и *не может быть проявленной*, поскольку все, что проявлено, обладает определенной внутренней структурой. Соответственно, о качестве и точности парадигмы мы можем судить, исключительно прослеживая некие тончайшие процессы генезиса тех или иных идей, взглядов, состояний.

Например, для Ж. Лакана, как и для всех постструктуралистов и представителей постфрейдизма, *парадигмальным было тело*. Концепция Антонена Арто «тела без органов», где провозглашается некое психофизическое наличие, предшествующее всякой структуризации (к чему постоянно обращались Ж.Делез и Ж.Деррида), — это пример того, чем может являться парадигма. Тело, в структуралистском понимании, есть, точнее, «подпарадигма», парадигма второго уровня.

Парадигмы, о которых мы будем говорить, гораздо более обобщающие и фундаментальные. Для них само «тело», в частности, «тело без органов», «живая телесность» постструктуралистов, является вторичной, производной структурой, тогда как для самих постструктуралистов это именно первичный, невыразимый (апофатический), предонтологический фон.

В орфической мифологии древних греков говорится об изначальном существе — Фанесе. Это своего рода *примордиальная туманность*, в которой проявились одновременно бытие и небытие, свет и тьма, боги и адские существа. Этот Фанес, бесполый и предсуществующий всему сущему, неопределенный, круглый (а, может быть, и не круглый) шар, был изначальной парадигмой, порождающей различные позднейшие онтологические ряды, системы, эоны, поколения богов. Что-то подобное и надо понимать под «парадигмой»: это *животворная матрица*, ускользающая от анализа, некая *предсистема*, порождающая широкий спектр систем, между которыми могут существовать различия и противоречия, но при этом сама парадигма никогда своим порождениям не тождественна и бесконечно превышает весь комплекс противоречивых отношений между ними.

В одной своей книге я дал такое определение «парадигме»[1]:

«Греческое слово *paradeigma* дословно означает: «то, что предопределяет характер проявления, манифестации, оставаясь вне проявления» (*para* — это «сверх», «над», «через», «около», а *deigma* — «проявление», «манифестация»). В самом широком смысле, это исходный образец, матрица, которая выступает не прямо, но через свои проявления, предопределяя их структуру. Парадигма — это не проявленная сама по себе и не поддающаяся прямой рефлексии структурирующая реальность, которая, всегда оставаясь за кадром, устанавливает основные, фундаментальные пропорции человеческого мышления и бытия. Специфика парадигмы состоит в том, что в ней гносеологический и онтологический моменты еще не разделены и подлежат дифференциации лишь по мере того, как базовые интуиции, проходя через парадигматическую решетку, оформляются в то или иное утверждение гносеологического или онтологического характера. Термин «парадигма» использовался в платонической и неоплатонической философии для описания некоего высшего, трансцендентного образца, предопределяющего структуру и форму материальных вещей[2].

Под «парадигмой» мы понимаем обширный комплекс непроявленных установок, предопределяющих саму манеру понимания и рассмотрения природы реальности, которые могут в оформленном качестве порождать многообразные философские, научные, религиозные, мифологические и культурные системы и комплексы, имеющие — несмотря на все свои внешние различия — некоторый общий знаменатель. Парадигма — это не миф, но система мифов, причем способная генерировать новые мифологические сюжеты и рекомбинации. Парадигма — это не теология, но система теологий, которые, различаясь по конкретным утверждениям, сводимы к общей праматрице. Парадигма — это не мировоззрение, но некая предмировоззренческая туманность, способная выкристаллизовать из себя (как в системе Лапласа) неопределенно большую систему мировоззрений. Парадигма не идеология, но корневая подоплека идеологий, могущая сблизить одни идеологии с другими, внешне не просто различными, но противоположными, и наоборот, показать фундаментальные различия в идеологиях, формально очень схожих.

В таком понимании нельзя провести строгой грани между гносеологической и онтологической составляющими парадигмы. Каждая из глобальных парадигм заведомо закладывает аксиоматические структуры, где предопределяются статусы бытия, сознания, духа, мира, причины и их взаимосвязи. Эмпирические же подтверждения или опровержения этих аксиоматических структур не касаются их непосредственно, так как аффектируют лишь промежуточные уровни конкретных формализаций. Вопрос о рефлексии относительно самих парадигм и их качества ставится лишь в особые исторические моменты, когда происходит переход от одной парадигмы к другой. Но как

[1] А. Дугин "Эволюция парадигмальных оснований науки" М.,2002

[2] В методологию истории науки после Платона его заново ввел Г. Бергман, понимая под этим некие общие принципы и стандарты методологического исследования. Более широкое (чем у Бергмана) толкование дал термину «парадигма» Т. Кун, обобщив в нем общий контекст научных представлений, аксиом, методов и очевидностей, предопределяющих общепризнанные установки, разделяемые научным сообществом в конкретной исторической ситуации. Кун сделал парадигматический метод исследования приоритетным инструментом для изучения структуры научных революций. Уточненным синонимом «парадигмы» у Куна выступало понятие «дисциплинарной матрицы».
Еще более широкий смысл вкладывал в этот термин Ф. Капра, предложивший противопоставление двух парадигм — старой (классической, картезианско-ньютоновской) и новой, которую он называл «холистской» или «экологической», призванной заменить собой рационально-дискретную методологию ортодоксальной науки Нового времени.
В современной лингвистике термин «парадигма» имеет техническое значение и противопоставляется понятию «синтагма». В этом случае имеет в виду статическая структура предложения, где фиксированы части речи, но могут быть поставлены различные по смыслу слова — при том, что грамматически предложение будет выстроено по правилам. Парадигмальная структура предложения описывается лингвистической формулой (или-или), ничего не сообщает нам о смысле высказывания, но описывает его формальную структуру. В противоположность парадигме «синтагма» фиксирует точную последовательность конкретных слов, формирующую содержание высказывания и построенную на принципе «и-и».

только замена осуществлена, сама возможность такой рефлексии сводится к минимуму. Парадигма предопределяет: *как* есть то, что есть, и *что* есть, а также, то, как мы *постигаем* то, что есть. Это замкнутый ансамбль. В одних парадигмах онтология и гносеология заведомо слиты, в других разведены. Но это не свойство уровня или степени познания, это следствие парадигматического воздействия, выливающегося в многообразные серии научных, философских, мифологических и культурных дискурсов».

Премодерн и модерн

В классических моделях социологии, культурологии, истории глобальных выделяют две парадигмы: *парадигма Традиции и парадигма современности*. Парадигма Традиции, «традиционного общества» — это *парадигма премодерна*. Парадигма современности есть *парадигма модерна*. Чаще всего эти две модели рассматриваются с позиции парадигмы современности, что предопределяет расстановку акцентов и форму толкования этих парадигм: ведь в этом случае эти парадигмы сопоставляются явно пристрастно — одна из них оценивает другую (и себя саму) исходя из собственных устройства и приоритетов. В парадигме модерна исторический процесс имеет позитивную направленность, то есть рассматривается как прогресс, а следовательно, все что составляет основу парадигмы Традиции считается «несовершенным», «недоразвитым» и «преодоленным».

Европейская школа традиционализма, прежде всего, Рене Генон и Юлиус Эвола, дополнили этот парадигмальный подход, показав, как парадигма модерна выглядит с позиций парадигмы Традиции. Традиционалисты, как и модернисты, оказались предвзятыми, представляя дело таким образом, что мир Традиции есть полнота и совершенство, а мир модерна — воплощение недостатка и ущербности. Параллельно Ницше (или вслед за Ницше) они утверждали *нигилистический* характер современного мира.

Классические консервативные мыслители и философы XVIII, XIX и XX вв. подготовили почву для такого

отождествления современности с нигилизмом. Но этот нигилизм есть, по сути, оценка парадигмы модерна с позиции парадигмы Традиции. Нигилизм современности отнюдь не является указанием на то, что современности «нет». Этот парадигмальный нигилизм получил широчайшее воплощение в культуре, философии, в науке, в произведениях искусства, в политических системах, в широком спектре доктрин и теорий. Можно сказать, что он создал целую вселенную эпохи модерна, в которой расцвело «множество цветов»: архитектура, искусство, музыка, театр модерна, в котором все мы — по инерции — и живем, точнее, нам кажется, что мы живем.

Антагонизм двух парадигм: модерн и премодерн

Между парадигмами премодерна и модерна существуют довольно ясные отношения. Это *отношения плюса и минуса*. В центре интеллектуальной и духовной деятельности человека премодерна была религия. Ее догматы, нормы, принципы, культы, ритуалы парадигмально формировали *и субъектную и объектную реальность*. Человек не живет в некоем объективно заданном мире, как сказал однажды Мирча Элиаде, «природа обусловлена культурным образом» (natura e culturalmente condizzionata). Не существует «чистой природы» без человека, носителя культуры; «чистая природа» — это то, чем могут наслаждаться зайцы, белки, кролики, ужи и т. д. Они в ней живут, они — часть ее. Но что такое «чистая природа» без ее культурного носителя, без субъекта, мы не можем сказать. Мы же не можем спросить у зайца: «Ну, как оно тебе, в лесу?» Ясно, что этот вопрос совершенно человеческий. Разве заяц там для этого? Ясно ведь, что для другого. А, кстати, для чего там заяц и что он там делает — это очень большой вопрос. Я думаю, если бы у нас была возможность по-настоящему спросить зайца, как ему вообще, мы бы пережили колоссальный переворот, мы бы увидели другую сторону мира. Кстати, определенные культы архаических народов и существуют

для того, чтобы поинтересоваться философией койотов, лис, воронов. Если представить возможность метаморфоз человека, актуализированных *магических метафор*, доступных в опыте тотемических культов, мы обрели бы огромный объем онтологического и гносеологического содержания. Тем не менее, мы живем в человеческом мире, и для нас парадигмальными являются те формы, та природа и то в ней участие, которые подкрепляются *человеческими установками*.

Ощущение бытия в эпоху премодерна

В эпоху премодерна, Традиции человеческое сознание и бытие, сама структура внешнего мира изначально формировались в контексте религии. Когда люди Традиции смотрели на дерево, воду или реку, они созерцали нечто совершенно иное, нежели мы в эпоху модерна. Их физическое восприятие, их чувства были совершенно инаковыми. Чем глубже в историю, тем больше интересных существ и пространств они видели: гномов, панов, эльфов, наяд, ундин, домовых и лесовых… Правда, мне кто-то говорил недавно, что во время последней переписи населения многие россияне тоже писали, что они «гномы», «эльфы» и т. д.

О населении мира Традиции можно узнать, открыв любой религиозный трактат. И там можно также увидеть, что «немногим человека от ангелов Бог умалил», что существуют в чем-то подобные нам (или мы им?) разумные высшие существа, ангелы, которые пребывают рядом с нами и подчас активно участвуют в нашей жизни. Но где ангел, там и обратная сторона: демоны, черти, бесы… Существа религиозного мира значительно разнообразнее, чем те, что остались в современном мире. Пейзаж и уровень общения, глубина кругозора человека религиозного мира была на порядок или на несколько порядков больше, чем то, что современный человек распознает как существующее.

В период «премодерна» (в парадигме «премодерна») *философии как самостоятельного мыслительно-культурного процесса не было*, а то, что напоминало тогда философию, было «служанкой теологии», как говорили средневековые богословы. В Традиции философия была своего рода упражнением определенных рациональных, рассудочных функций человеческого существа, которые обслуживали более фундаментальные и непоколебимые догмы, истины и интуиции, данные в Традиции, религии, культе, богословии. Философия была сферой «прикладного богословия», применимого к неким второстепенным вещам, относительно которых не находили прямых указаний в Традиции, Священном Писании или комментариях к нему. В этом случае искали комментарии к комментариям у философов, пытались сакрализировать (как это было в схоластике) греческих мыслителей, и в первую очередь, Аристотеля, учению которого в католическом Средневековье был придан характер церковной догмы.

От «премодерна» к «модерну»

Философии, выделенной в отдельную сферу, в эпоху премодерна, или парадигмы Традиции, не существовало. Но не существовало не только философии, но и «человека» — того человека, которого мы знаем по эпохе модерна. Не существовало и познания субъектно-объектного типа, которым мы привыкли пользоваться как чем-то само собой разумеющимся. Не существовало также отдельно «природы». Земля была другой, она была квадратной, плоской, плавающей на черепахе, стоящей на пяти слонах и на трех китах, а также полой изнутри (там располагались ад и миры мертвых). Эта была совершенно *иная* реальность. И лишь при переходе от парадигмы премодерна к парадигме модерна мы получили некую автономную человеческую, природную, материальную, психологическую реальность, которая лежит в центре современной философии, начавшейся с позднего Возрождения и эпохи Просвещения, сформировавшей основную систему принципов и распространившей свои полномочия на культуру, науку и политику.

От религиозного человека и религиозного космоса

парадигмы премодерна мы перешли к философскому человеку и окружающему его миру парадигмы модерна. Этот переход от одной парадигмы к другой был базовым переходом, очень интересным самим по себе. Если вспомнить культуру барокко, стиль рококо, т. е. как Европа прощалась со Средневековьем, приучившим людей к строгим, понятным готическим формам, а прежде еще более ясным романским установкам, то мы увидим, как Запад внутренне распирало и корежило, как его разносило изнутри при переходе от парадигмы Традиции к парадигме современности.

Отступление: многообразие внутри парадигмы Традиции

Остановимся на понятии «парадигма Традиции», чтобы яснее осознать глубину перехода к парадигме современности. Когда мы говорим «парадигма», мы не имеем в виду какую-то *конкретную* религию, поскольку из этой парадигмы можно извлечь огромное, может быть, бесконечное количество религиозных моделей, которые даже в совокупности не исчерпывают потенциал парадигмальной матрицы, на которой эти религии строятся. Парадигма премодерна проступает сквозь все религиозные учения, конфессии, бессчетное количество сект, толков, эзотерических ответвлений, «внутренних» школ, которые в одних культурах объявляются истинными, в других ложными, конфликтуют между собой, сосуществуют, друг в друга превращаются. Всё это многообразия не что иное, как *различные версии проявления парадигмы премодерна*. И все они внутри себя *непротиворечивы*, потому что там действует закон конкретной систематизированной среды: «они находятся в четком и ясном фиксированном контексте, где концы с концами сходятся».

Как твердые тела, при всем многообразии составляющего их вещества, подчиняются универсальным законам твердого тела, так и религии. Если взять любую форму традиционного общества, например, жизнь индейцев, амазонок или русских казаков, крестьян-старообрядцев

или мусульман арабского мира, современных китайцев, недалеко ушедших от премодерна, небольших этнических общин в каждой точке мира (эскимосов, папуасов и т. д.), то мы увидим колоссальное разнообразие того, во что они верят, что они думают, говорят и считают. Подчас может сложиться впечатление, что между этими религиозными, традиционными ансамблями нет ничего общего. Одни поклоняются небу, другие — земле. Одни считают, что самым большим достоинством является смелость, другие — трусость. Одни копают глубокие ямы, чтобы спрятаться, другие влезают на высокие холмы, чтобы показать, какие они молодцы (типологию *теллурических* — «холмовых» и *хтонических* — «норовых» — обществ ввел немецкий антрополог Лео Фробениус).

В рамках парадигмы премодерна, парадигмы Традиции, существует бесчисленное количество вариантов, одно перечисление которых займет тысячи страниц: какие бывают культы, обряды, догматы, теологии, мистические учения, народы, символические системы, во что эти странные (и нестранные) народы верят. Даже если взять одну конкретную традицию, например, исламскую, чего там только нет! Например, правовые модели мазхабов или разделение на шиитов и суннитов, или различные суфийские ордена, каждый из которых по-своему видит целый ряд принципиальных вещей; к тому же в рамках этих орденов существуют различные направления, и вдобавок, есть оригинальные мыслители, которые, будучи исламскими, вообще никуда не вписываются. К тому же исламская культура существовала в различных исторических условиях и различных географических и культурных контекстах. Подчас одно с другим принципиально расходится. Например, исмаилитский (т. е. крайне шиитский) Фатимидский халифат и ультра-ханбалитское учение Аль-Ваххаба, «рога пустыни». Между ними бездна. Добавим радикализм суфия Аль-Халаджа, который в экстатическом озарении возопил: «Я есть Истина!» («Ан аль-Хакк»), и угрюмые фетвы современных салафитов,

взрывающих могилы мусульманских святых и суфиев. Это абсолютные крайности в рамках одной традиции, одной религии.

Теперь можно представить, какой объем разнообразия добавится, если рассмотреть другую религию, например, христианство. Здесь различий и противоречий, пожалуй, еще больше. Чрезвычайно далеки друг от друга православие и протестантизм, представляющие собой нечто противоположное и взаимоисключающее и по догматике, и по метафизике, и по пониманию природы, мира и человека, и по морали. Между ними располагается католицизм, который, с одной стороны, радикально отличен от протестантизма, откровенно враждебен ему, а, с другой стороны, имеет мало точек соприкосновения и с православием.

Кроме того, между православием и католицизмом есть множество промежуточных форм и полуформ в лице греческого православия, униатского полуправославия и т. д.

Я не говорю здесь про восточные культы, где в принципе нет ортодоксии. Например, китайская конфуцианская традиция вообще не знает, что такое ортодоксия, и допускает самые разнообразные смешения: с даосизмом, буддизмом и т. д. Иногда буддистские патриархи начинали между собой войны. Сегодня часто говорят о чудовищных последствиях межрелигиозных войн, но если мы вспомним, как представители *одной и той же* религии, запутавшись, например, в толкованиях одного и того же коана, уничтожали друг друга в Китае или Тибете, то это будет истинный пример бешеной внутриконфессиональной ненависти, не уступающей по силе конфликтам между разными религиями.

Отметим, что все перечисленное выше сосуществовало в рамках *одной и той же парадигмы* — парадигмы традиционного общества, парадигмы премодерна.

Радикальность перехода к модерну: рождение философии Нового времени

Переходя от парадигмы премодерна к парадигме модерна, мы попадаем не просто в новую религию или экзотическую секту, но в *радикально новое состояние среды*, как если бы мы покинули твердое состояние вещества и перешли в новое, к примеру, жидкое его состояние.

Модерн — это новая парадигма или новое состояние вещества. Задача или программа модерна осуществлялась не всегда и не везде. Эта парадигма стала реальностью строго в определенный *исторический* период времени и в строго определенном *географическом* месте: *в Западной Европе в XVI–XVIII вв*. Именно в это время и в этом месте произошло уникальное по своей глобальности и объему мероприятие: *парадигме Традиции было сказано «нет!», тотальное «нет!»*. Всему, что в парадигме Традиции существовало со знаком плюс — не одной конкретной религии, а *всей этой парадигме*, каждому ее элементу по отдельности и в целом — было сказано «нет!». Для того, чтобы это осуществить, надо было както всецело понять или интуитивно охватить, *что же общего было во всех различных формах моделей премодерна, что же было общего в Традиции как таковой*.

Это принципиальный момент. Для того, чтобы его понять, необходимо абстрагироваться от того, каким видели мир представители разных традиций (христиане XIV–XVI веков, мусульмане того же периода, как видят его сегодняшние буддисты, все еще продолжающие пребывать в премодернистической парадигмальной эпохе), поскольку сами люди, жившие в парадигме Традиции воспринимали Традицию (Традицию с большой буквы, как парадигму) как свою привычную традицию (с маленькой буквы); и конкретно — как западно-христианскую европейскую традицию.

Например, европейский человек XVI века видел себя крестьянином, ноблем или горожанином, по умолчанию исповедующим христианскую веру. При этом он даже не подозревал, что может быть как-то иначе. Когда же он видел иноверцев, например, мусульман или пленников, привезенных из Африки, он не воспринимал их как носи-

телей иной цивилизационной и религиозной парадигмы — они были для него простой и не расшифровываемой экстравагантностью. Ему в голову не приходило осмыслить себя как представителя христианской культуры или традиции, рядом с которой могла быть другая культура, обладающая иным и не менее убедительным культурным компонентом, и с которой его культура могла бы войти в равный диалог — в рамках войны или мира. Лишь только отдельные люди, путешественники, авантюристы или торговцы, посещали различные страны и имели представление, что в мире есть еще что-то другое, кроме того, что видел обычный христианин XVI–XVII вв. Это так же справедливо и для других народов и других культур. Но нас интересует именно Европа XVI века.

«Новое» с большой буквы

В XVI веке по совершенно загадочным обстоятельствам в Европе возникает некая духовная тенденция — движение мысли, движение тел, движение политическое, социальное — которое начинает выскальзывать из парадигмы премодерна *в целом*. И раньше в истории можно было представить некую энергию, которая готова была разрушить конкретную традицию — христианскую, языческую, исламскую, иудейскую, буддистскую или индуистскую. Но всякий раз разрушающая сила устанавливала новую традицию на месте старой. Именно традицию, уходящую корнями в саму парадигму Традиции, и оспаривающую одну конкретную версию этой парадигмы в пользу другой. И вот рождается радикально новый проект, в котором на место христианской традиции приходит не-традиция, анти-традиция — нечто небывалое, нечто по-настоящему «новое», «Новое» с большой буквы, на сей раз в парадигмальном смысле. Это и была удивительная, парадоксальная парадигма модерна, которая пришла с *новым* знанием, и это знание было настолько поразительным, что оно ослепило всю Европу, обнаружив совершенно новый потенциал, радикально новую возможность. Рухнуло все. Рухнули все идолы, все

принципы, оковы, абсолюты и появилось *нечто новое*. Этим новым стала *современная философия* — революционное явление, пришедшее на место религии. Философия стала тем, чем была религия в премодерне.

ПРЕМОДЕРН	**МОДЕРН**	**ПОСТМОДЕРН**
Религия	Философия	Постфилософия

Соотношение парадигмальных эпох и основных форм гносео-онтологии

Философия — явление очень специальное, принадлежащее исключительно эпохе модерна. Конечно, можно возразить — а как же греки, основатели философии, которые жили в эпоху премодерна? Или как же философия средневекового христианства или буддизма?

Стоит только забыть о том фундаментальном, парадигмальном сдвиге, который произошел в Новое время при переходе от премодерна к модерну, мы начнем воспринимать модерн как абсолютное, естественное и универсальное состояние «нашего вещества», а то, что было *до* наступления этой парадигмы, начнем трактовать, исходя именно из этой парадигмы. Мы как носители модерна экстраполируем понятие и методы философии на другие эпохи, на эпохи предшествующей парадигмы, исказив ее смысл и проблематику. Далее, всякий раз, когда мысль людей эпохи модерна, в первую очередь, философов, обращается к древним временам, она применяет признак философии к тому, что более или менее напоминает то, что понимается под философией в эпоху модерна.

В Советском Союзе, как это ни смешно выглядит сегодня, даосская доктрина преподавалась как «материалистская диалектика древнего Китая». Советские «ботаники» переводили и изучали Лао-цзы, но поскольку было абсолютно невозможно адекватно передать, изложить и прокомментировать сложное мистическое, эзотерическое учение Лао-Цзы, книга с адекватным названием не

могла появиться в советское время. Все, что публиковалось в те прекрасные времена, должно было быть «материалистическим» и «диалектическим», остальное считалось «реакционным» и «буржуазным». В отчаянии советские философы, интересовавшиеся даосизмом, вынуждены были бубнить «о материалистах-диалектиках Древнего Китая» и издавать под этим названием нечто, ни малейшего отношения ни к материализму, ни к марксистской (или гегелевской) диалектике не имеющее.

Еще пример: первое издание книги Мирчи Элиаде «Космос и история», выпущенное в 1988 году в Советском Союзе и посвященное преимущественно критике идеи прогресса, вышло именно в издательстве «Прогресс». Никого это нисколько не смущало. Ровно в той же степени, в какой «материалистскими диалектиками» объявлялись китайские даосы эпохи Лао-Цзы, а «философами» оказывались мыслители традиционного общества, которых культура модерна причислила к таковым.

Конечно, ни Гераклит, ни Ксенофан, ни даже Платон или Аристотель — *никакими философами в строгом смысле слова не являются*. Их мировоззрение, их интеллектуальное и физиологическое бытие принадлежат миру мифа, Традиции, религии, но только религии чрезвычайно далекой от современности, религии невнятной, непонятной в ее целостности людям модерна.

Найдя у кого-то из древних мыслителей нечто похожее на собственные взгляды, люди модерна именовали их «древнегреческой философией», «философией досократиков». На самом деле, термин «философия» существовал и в премодерне, но означал нечто совершенно иное, чем в эпоху модерна. В греческом языке «философией» назывался процесс рационального размышления, как правило, применявшегося в трактовке мифов. «Философия» (как, впрочем, и «наука» в ее греческом понимании) была элементом более широкого религиозного контекста. Мы читаем сегодня Платона и Аристотеля *как философов* (в понимании модерна) только потому, что от

нас начисто ускользает контекст традиции, понимание ее структуры, начал и корней. По аналогии с философами модерна мы ищем у философов древности обоснования их начал на основе рациональных умозаключений, и когда находим нечто подобное, радостно успокаиваемся, не подозревая, что в их случае это не более, чем риторический прием, а реальные обоснования следует искать либо в проговариваемом, но ускользающем от нашего внимания в силу иной настройки, либо в подразумеваемом мифологическом, религиозном контексте.

Миф

В фундаменте парадигмы Традиции эпохи премодерна лежит *миф*, а позднее *религиозная догматика*. В истории человечества полноценная манифестационистская мифологическая модель со временем заменяется догматической религией креационистского толка, в первую очередь, авраамической. Это особый и очень сложный разговор. Здесь главное поставить вопрос, *какие элементы* парадигмы Традиции сделали возможным фазовый переход к парадигме модерна. Эти элементы следует искать в авраамической традиции и, соответственно, в креационизме.

Очень занятная история с Демокритом. Демокрит учил о том, что мир состоит из неделимых частиц-атомов, между которыми находится пустота, опровергая тем самым остальные космологические системы древних греков, считавших первоосновой всего непрерывную субстанцию (манифестационизм). В контексте античности он действительно более всего похож на философа в современном понимании. Но кто был Демокрит? Он излагал концепцию мировоззрения фригийских колдунов, теорию черной магии, черных богов, возникающих из разрозненных атомов. В принципе, это была традиция стремительно деградирующего партикулярного мифа, завуалированные догматы «фессалийского братства», которое практиковало то, что позже получило название «теургия» или «черная магия». Демокрита мы обычно вырываем из контекста его же собственных писаний, где

речь идет, в первую очередь, о процедурах вызывания (эвокации) божеств и духов, а учение об атомах служит поясняющим приложением.

Парадигма как аналог языка в структурной лингвистике

Сравнение парадигм модерна и премодерна, современного мира и мира Традиции, особенно обращение к очищенным парадигмам, предшествующим их конкретизации в истории, представляет собой гигантское поле для исследования. Сопоставляя между собой Традицию и современность, мы проясняем тайные структуры темных и непроявленных матриц. При этом надо помнить, что нигде невозможно встретить парадигму Традиции (равно как и парадигму модерна) саму по себе. Они прячутся за целым веером всевозможных систем, дискурсов, знаковых структур.

В основе структурной лингвистике лежит метод разделения языка (la langue) и речи (la parole, le discourse). В языке непроявленным образом содержится «всевозможность слов и дискурсов». На одном и том же языке, исходя из его базовых возможностей, можно сформулировать самые различные высказывания — в том числе и прямо противоречащие друг другу. При этом язык никогда не становится тождественным тем речам, которые на нем произнесены или написаны — ни взятым по отдельности, ни даже условной совокупности всех высказываний, которые на этом языке делались или будут делаться. В языке как парадигме всегда есть нечто большее, что-то, что превосходит высказывание кардинально, является его всегда невидимым корнем, его имманентной трансцендентностью. Язык никогда не конкретен, всегда потенциален.

Речь же всегда конкретна и актуальна. Она содержит в себе необратимую структуру — и смысловую, и грамматическую, и лексическую — которая сопоставима только с другой речью. Язык проступает сквозь речь, делает ее возможной, но как только она становится действительной — т. е. как только речь произносится или пишется — язык сразу же прячется, демонстрируя тем самым нетождество с речью. То, что одна речь, может опровергаться другой, создает напряжение внутри поля высказываний, но никак не затрагивает цельную непротиворечивость языка.

То, что в структурной лингвистике понимается под «языком», довольно приблизительно соответствует «парадигме» в нашем философском анализе. Так, на базе парадигмы Традиции (что соответствует «речи») можно выстроить такие формы (что соответствует «высказываниям»), которые могут фундаментально различаться и даже входить в прямое противоречие. Но схватить саму парадигму Традиции полностью как язык, чрезвычайно трудно, потому что этот язык *прячется*, ускользает от нас. К примеру, многие люди прекрасно говорят на родном языке, даже в том случае, если никогда не посещали школу и понятия не имеют о грамматике, о том, как этот язык устроен. Поэтому для того, чтобы принадлежать парадигме Традиции, говорить на языке Традиции, для того, чтобы жить Традицией — чтобы прекрасно прожить всю свою жизнь в лоне Традиции — абсолютно не обязательно знать, *что такое Традиция*.

Точно так же можно быть абсолютно *современным* человеком, прекрасно разбираться в модерне, жить этим модерном, и при этом даже не подозревать, что мы *имеем дело с парадигмой*, что мы мыслим так-то и так-то, видим то-то и то-то только потому, что это напрямую вытекает из парадигмы модерна, которая жестко диктует, как понимать себя и окружающий мир, как выражать движущие нами импульсы, как строить высказывания, формулировать мысли, давать оценки, осуществлять сравнения и действия.

Схватить парадигму очень трудно, потому что это, по сути, то, что предшествует любым ее повествованиям о самой себе. Более того, сама парадигма на своем языке сказать о себе ничего не может. И модерн никогда о себе не го-

ворит: «Я, модерн, пришел на смену Традиции». Он говорит, например, языком Вольтера: *«Царство свободных знаний освобождает человечество от цепей слепого мракобесия предшествующих эпох»*. Вольтер не сказал нам, что мы должны отбросить одну парадигму и принять другую, хотя по существу он именно это и сказал. Но сделал это таким образом, что мы тут же попали в ловушку гипнотических интонационно-структурных предложений, заведомо программирующих ваше восприятие. И вот вы уже думаете: «Я тоже хочу в царство разума, ведь — это хорошо, и я, конечно, не хочу старое, ненужное мракобесие предшествующих эпох». *Что* именно имел в виду Вольтер под одним и другим, вы совершенно упускаете из виду, покупаясь не на смысл, но на морально-оценочное оформление высказывания. А ведь он имел в виду фундаментальную смену парадигм: от парадигмы Традиции к парадигме модерна.

Европеизация как модернизация

Энциклопедисты в эпоху Просвещения совершили огромную работу по переходу от одной парадигмы к другой. Постепенно парадигма модерна побеждает в Западной Европе. Побеждает не сразу, а по этапам. Западная Европа шаг за шагом вытесняет из себя все, кроме парадигмы модерна. И в какой-то момент, победив в самой себе внутренний европейский премодерн в лице католической культуры, остатков схоластики и пережитков Средневековья, жестко подавив всплески «традиционного общества» (например, консервативное восстание крестьян Вандеи), Европа начинает осознавать себя сплошным полем модерна. Начиная с определенного времени, Европа и модерн становятся синонимами. И теперь мы говорим: «Европа», «европеизация», понимая под этим новую парадигму, т. е. «модерн» и «модернизацию».

Инерция современности мешает пониманию логики парадигмального анализа

Если говорить об экономических соответствиях, то премодерну соответствует *первичный, аграрный сектор производства*, модерну — вторичный, промышленный. Премодерну соответствуют *сакральность и миф*, модерну — *наука, рациональность и мышление*.

ПРЕМОДЕРН	**МОДЕРН**	**ПОСТМОДЕРН**
Прединдустриальное (аграрное) общество	Индустриальное общество	Пост-индустриальное общество
Первичный сектор (сельское хозяйство)	Вторичный сектор (промышленное производство)	Третичный сектор (услуги, высокие технологии, информационная экономика)

Парадигмы и соответствующие им типы обществ и производств

«Реальность» — это понятие глубоко современное. Дело в том, что в мире Традиции не было понятия «реальности». Никакой реальности, отдельной от мистического, духовного восприятия бытия, от мифа, не существовало. Здесь рекомендую обратиться к книгам Мирчи Элиаде о примитивных культах, экстатических состояниях и древнейших религиях. Фундаментальными в этом смысле являются труды Рене Генона.

Премодерн — это прединдустриальное или аграрное общество. Вместе с модерном приходит индустриальное общество. Но поскольку мы являемся продуктами парадигмы модерна, и живем (по меньшей мере, в сознании) в индустриальном обществе, мы рассматриваем прединдустриальное общество как *прелюдию* к индустриальному. Нам и в голову не приходит, что между прединдустриальным (аграрным) и индустриальным обществом можно осуществить свободный выбор, предпочесть либо одно, либо другое. Нам кажется, что точно так же, как ребенок не выбирает становиться взрослым или остаться ребенком, так и премодерн *обречен* стать модерном. Это развитие можно затормозить, но нельзя отменить.

Так же подсознательно мы считаем, что люди, которые искренне и прямодушно верят в Бога и всерьез принимают все религиозные предписания — это люди, «ограниченные предрассудками». А люди, которые живут в древнем аграрном цикле с использованием лошади, плуга и серпа — это люди, которые «еще не научились работать с трактором». Одновременно, люди, которые еще не знают, что индивидуум есть центр мироздания, а человек есть мера всех вещей — это заторможенные в развитии кретины, над которым довлеют мертвые, бессмысленные, ограничивающие их свободу предрассудки «коллективной общности».

Парадигмальный анализ требует усилия

Человек модерна не рассматривает эпоху премодерна как самодостаточную, имеющую полное право на существование и являющуюся продуктом свободного выбора. Если мы видим упорство традиционного общества, не желающего «развиваться» и «модернизироваться», то рассматриваем его как неприятную аномалию, как упрямого ребенка, упорно отказывающегося взрослеть, не имеющего иной перспективы, кроме как вырасти.

Парадигмальный анализ требует категорического отказа от подобного инерциального отношения к парадигмам Традиции и современности, преодоления некритической и неосознанной зависимости только от одной из парадигм (в нашем случае от парадигмы модерна). Парадигмальный анализ требует от нас не просто говорения на языке, но осознания его правил, его грамматики, его структуры, чтобы понять, что речь рождается не «сама собой», но подчиняется строго определенным законам — логическим и механическим. И поняв, что в лице модерна мы имеем дело с языком, причем с вполне конкретным языком, мы сможем осознать, что теоретически может существовать и другой язык, причем не просто тот же самый, только недоразвитый, а именно другой, имеющий иные законы и иное устройство, язык.

В этой способности отстранения от гипноза только одной парадигмы и заключается фундаментальное различие между парадигмальным анализом и инерцией нашего мышления. То же самое верно и для представителей традиционного общества, но они для нас менее интересны, так как в современной России в чистом виде не встречаются, и основные нормативы мышления предопределяются закономерностями логики модерна.

Призыв уважать лед

Инерциально мы воспринимаем премодерн, то есть общество Традиции, как начальную, естественно предшествующую модерну стадию. Парадигмальный же анализ говорит о том, что лед — это не просто замерзшая вода, но именно твердое вещество, которое может быть рассмотрено в собственной системе координат. Его не просто еще не успели расплавить, лед может быть льдом всегда, лед может быть вечен, так же, как может быть вечной вода. Лед даже как-то «более вечен», чем вода: вода испаряется, ее выпивают, а лед в Арктике и Антарктике как был, так и есть. *Парадигмальный анализ — это призыв уважать лед*.

Посмотрим, например, как ведет себя лавина. У меня есть эссе о том, как Бодрова-младшего задавило лавиной. Бодров-младший, «Брат-2», в нашем обществе был гламурным «последним героем». А *о лавине мы никогда не думали*. И вот лед как вечность того, о чем мы не думали, сминает Бодрова-младшего. Происходит некий разрыв в нашем сознании. Как же так? На самом деле, Бодров-младший должен был бы победить льдину, проскользнуть по ней на виндсерфе или бобслее, и устало вытерев пот со лба, сесть в подъехавший «Мерседес». В нашем современном мифе возможен только такой сценарий, ведь он же — герой. И вдруг безличный, мертвый вечный лед уничтожает Бодрова-младшего. Это внезапное *напоминание о другой парадигме*, парадигме премодерна, которая, на самом деле, никуда не исчезла, и ко-

торая может быть вопросом свободного и сознательного выбора. В этой истории ясно обозначались люди, которые встали на сторону льда, а не Бодрова-младшего. Люди льда.

Уроки Бен-Ладена

Сегодня мы об этом немного легче говорим, чем лет 15–20 назад. Сегодня мы видим, например, как Усама Бен-Ладен как ни в чем ни бывало вылезает из своего Средневековья и вытворяет на глобальном уровне такое, что вообще ни у кого не укладывается в голове. Ему говорят — «нельзя», а он говорит: «Почему нельзя»? Для него понятие «*быть*» несет совсем иной смысл, нежели для всех остальных. Для него *есть* вера, *есть* верующие, *есть* муллы, которые, как кажется людям модерна, «просто еще не научились мыться, смотреть фильмы Тарантино, бриться, завязывать шнурки»... Но Бен-Ладен дал понять всем людям модерна, что все несколько сложнее, и если показать людям исламского Средневековья фильмы, шампунь, шнурки, они вовсе не начнут это автоматически все сразу осваивать, они просто скажут: «Спасибо, не надо». Средневековье это не инерция, это свободный выбор, и он существует не в прошлом, а в настоящем. Масштаб терактов в Нью-Йорке дал это понять со всей возможной наглядностью. Парадигму Традиции можно выбрать здесь и сейчас, и действовать в соответствии с ней и по ее законам.

Мировые теракты «Аль-Каеды» облегчают нам понимание парадигмального анализа. *Парадигма Традиции — это выбор, а не обреченность*. Парадигма Традиции была, есть и будет как возможное состояние бытия, как возможное состояние человека. Таким же свободным выбором является и парадигма модерна. Просто модерн, вышедший на сцену в определенный исторический момент и в определенном географическом ареале, смог удачно (для него самого) навязать себя всем остальным как нечто само собой разумеющееся и безальтернативное. Иными словами, *модерну удалось тщательно скрыть, что он является парадигмой*. А теракты «Аль-Каеды» поколебали эту хитрость.

В МГУ как-то приехал итальянский либеральный философ Дарио Антисери, который, услышав мое выступление на одном философском конгрессе, просто завизжал: «Но как же права человека?!» Животная реакция того, кто призван рационально осмыслять парадигму. Для Антисери нет осознания модерна. Он сам — модерн. Он ничего кроме модерна не знает. Но, не зная ничего, кроме модерна, он не знает самого модерна. В этом отношении существует определенный парадокс: мы никогда не поймем модерн как парадигму, если не поймем, что это одна из возможностей выбора, т. е. если мы не поймем парадигму Традиции. А для этого необходимо понять, что фазовый переход между парадигмой премодерна и парадигмой модерна не является аналогом смены, например, сезонов или этапов развития человеческого организма. Это скорее похоже на кипячение чайника: его могло бы и не быть. Если бы кто-то не зажег конфорку, то *вода бы не закипела*. Кто-то ее зажег. Вода закипела. Факт есть. Всем понравился кипяток. Но это не значит, что всякая вода — это недоделанный кипяток.

Степень проникновения Нового времени и «коллективное бессознательное»

Итак, Новое время — это *структурное* понятие, оно не является диахроническим явлением, отменяющим своим приходом «старое», это понятие системное. Как мы показали на примере Демокрита, уже в Древней Греции были своеобразные представители модерна. В Европе XVII века и позже эта модель стала доминировать. Новое время отличается от «старого времени» именно сменой фундаментальной парадигмы, сменой гораздо более существенной, чем смена «Ветхого Завета» «Новым Заветом». Оба «Завета» находились в рамках авраамической, монотеистической религии, в границах традиционного общества. То, что происходит в эпоху модерна, и то, что назы-

вается «Новым временем» в историографии — это гораздо *более глубокий сдвиг*. Можно спорить о границах распространения этого сдвига. Можно выяснять, насколько модерн *по-настоящему состоялся*, стал всеобщим. Это отдельный вопрос. Но парадигмально можно сказать, что последние лет 300 мы живем в эпоху модерна. Любые общества, в том числе и самые архаичные — дикари, папуасы, которые менее всего знакомы с духом модерна, — определенным образом воспринимают на себе укус, жало модерна. Пусть извне, пусть в виде колонизации, в виде телевизоров или предметов иной цивилизации, которые они, например, в карго-культах Полинезии, воспринимают как присланные на кораблях из мира мертвых, на кораблях, состоящих из ногтей предков. Модерн настиг всех и, как вызов, был предложен любому народу мира, любой культуре и любому человеку. И, конечно, поскольку мы говорим о философии, живем в современной стране, в современном городе, мы сами являемся продуктами модерна.

Исследователи, которые глубоко изучали парадигмальное соотношение модерна и премодерна, обнаружили премодернистическое, традиционное начало даже в современных людях. Премодерн, несмотря на то, что его так старательно изгоняли просветители и строители Нового времени, тем не менее, никуда не исчез. Он остался в человеческих снах, в наших реакциях, в оговорках, в культуре, в нашей крови, в бессознательном.

Насколько глубоко проник модерн в нас, русских? В нас его явно меньше, чем во французах, но и во французов, и даже в американцев, он тоже проник не до конца, не до дна. Что-то у них осталось от предшествующей парадигмы. На этом основана «психология глубин» Карла-Густава Юнга, который ставит перед собой интересную и вполне конкретную задачу: *вычленить пласт парадигмы премодерна в психике современного человека*. И *«коллективное бессознательное»*, по Юнгу, и есть некий *тезаурус остаточного премодерна*, который дан нам не извне,

а изнутри — в наших неврозах, психозах, страхах, влечениях. Это голос, язык того мира, из которого мы якобы вышли и который нас настигает в психических расстройствах. Поскольку они присущи в той или иной степени каждому современному человеку, то с внутренним зовом премодерна мы имеем дело постоянно. Но вся наша наука, все разговоры о философии, весь процесс преподавания, нормативы и рамки нашего бытия, в том числе политические — основаны на парадигме модерна. И эта парадигма является официально принятой и определяет приемлемое и отвергнутое в глобальном дискурсе.

В течение XX века парадигму модерна постоянно пытались поставить под вопрос, в том числе в науке, в гуманитарных и естественно-научных дисциплинах, ее пытались атаковать или размыть, но все же она до какого-то момента держалась. В ее сохранении и укреплении принимали активное участие и современная философия и современная позитивистская наука. Предпринималась огромная работа для поддержания и укрепления духа современности.

Переход куда-то еще

Сейчас наступает уникальное время, когда легитимность парадигмы модерна исчерпывает себя, происходит ее существенный, фундаментальный сбой. Сейчас мы подходим к третьей парадигме, парадигме постмодерна.

Это и есть то состояние, которое можно назвать переходом от философии к постфилософии, из Нового времени *куда-то еще.* Философия как базовая дисциплина, изучающая — и утверждающая одновременно — структуры индивидуального рационального мышления в качестве определяющих для представления о человеке и мире, была центральной силовой линией модерна. Когда модерн заканчивается, заканчивается и философия. По меньшей мере, философия, которую мы знали в Новое время.

Здесь мы подходим к самому интересному и поразительному факту. Мы живем в эпоху *второго фазового перехода*. Это эпоха перехода от парадигмы модерна к

новой парадигме, к «новому состоянию вещества». И если мы знаем (или, по меньшей мере, можем знать), какими фундаментальными формулами описывается эпоха премодерна, коль скоро она закончилась, исчерпала себя и сегодня присутствует в снятом виде или в виде альтернативных всплесков (как в фундаменталистских движениях), то теперь нам открываются и формулы модерна: ведь он тоже практически закончился или, строго говоря, *заканчивается* на наших глазах. И модерн мы начинаем понимать все лучше и лучше. И сейчас мы можем судить об эпохе Модерна почти с абсолютной непогрешимостью — именно потому, что закончился внутренний ресурс ее существования, ей просто *больше нечем дышать*.

Но вместе с тем, если мы сейчас впервые можем по-настоящему сказать что-то внятное и необратимое относительно эпохи модерна, то ничего внятного и вразумительного относительно надвигающейся новой парадигмы постмодерна мы сказать *не в состоянии*. Дело в том, что эпоха постмодерна не только не кончилась, но еще толком и не началась. Мы лишь на подступах к ней. Мы как бы вплываем в неопределенную зону предела, который отделяет нас от чего-то совершенно неожиданного, нового, такого, о чем мы не подозревали и не могли даже догадываться. И мы пока еще боимся смотреть этой реальности в глаза, так же, как, я думаю, обычный французский крестьянин или кюре физически боялись взять в руки какую-нибудь прокламацию Робеспьера. Потому что там содержалось нечто, что совершенно *уничтожало и зачеркивало все*, чем жил этот маленький французский кюре или крестьянин. «*Это убьет то*», — говорил герой Гюго в «Соборе Парижской Богоматери» (напомню, что этой фразе Евгений Головин посвятил одно из своих блистательных эссе). И тем не менее, французская революция разразилась. Модерн состоялся. «Это убило то», причем настолько совершенно, что мы практически о «том» забыли. Более того, почти забыли и об «этом», которое убило «то».

Ситуация постмодерна

Постмодерн как парадигма

Современный мир осуществляет *переход к парадигме постмодерна.* Ни больше и ни меньше. Это очень фундаментальный момент. Те, кто не мыслят о постмодерне, не занимаются постфилософией, дисквалифицированы. Они по инерции видят сны заканчивающегося, выродившегося модерна, чем бы они при этом ни занимались — историей религии или философией, наукой или лингвистикой, культурологией или социологией. Все осмысленное, что можно сказать относительно философии, даже с точки зрения истории философии, сегодня можно сказать исключительно исходя из базового опыта феномена постмодерна, из и на основе *ситуации постмодерна*.

Все то, что не учитывает, не осмысляет, не описывает, не затрагивает, не толкует, не трактует, не развивает постмодерн, должно быть, как минимум, отложено в сторону. В наше время философия не просто закончилась, *она в наше время невозможна*. Как Распутин, приходивший в армяке и пугавший придворных барышень, был определенным экзотическим анахронизмом, так и человек, который сегодня будет говорить о Канте — есть такой же нелепый анахронизм, приходящий в университетские залы, как Распутин на бал. Никакого Канта, никакого чистого разума, никакого Сартра уже не существует. То, с чем мы имеем дело сегодня, на данном фазовом переходе — совершенно новое явление. Так в Новое время религия радикально поменяла свое значение в сравнении со Средневековьем, и базовое отношение к ней было кардинально пересмотрено. Философия и наука взяли верх над религией, и стали судить о ней, претендуя на высшую истину. Нечто подобное происходит в эпоху постмодерна с самой философией. Когда мы бросаем взгляд на философию из ситуации постфилософии, перед нами предстает совершенно иная картина, нежели совсем недавно.

Прочтение Канта в различных парадигмах

В эпоху модерна Кант был фундаментальным элементом самой парадигмы Нового времени. Его «Критика чистого разума», подрывающая онтологические аргументы объекта и субъекта, разводящая по разные стороны феномен и ноумен, виделась как важнейшая веха на пути освобождения человеческого рассудка от инерции старой метафизики и некритически принятой онтологии — как инерциально сохранившейся с периода «традиционного общества», так и накопившейся в ходе ошибок при разработке философских основ Нового времени.

Кант мыслился как «освободитель», как архитектор основ «гражданского общества», как важнейший теоретик либерально-демократического подхода. Канта нельзя было не учитывать в философском процессе. Более того, в Канта необходимо было верить, но верить рационально, доверительно принимая четкую и последовательно изложенную им логическую систему аргументов и концептуальных заключений. Кант, по сути, строго продолжал основную линию философии Нового времени, радикально прочерченную Декартом — разведение по разные стороны субъекта и объекта и утверждение центральности гносеологии (теории познания) в качестве наиболее надежной основы философствования. Только Кант делал на этом пути важнейший рывок и демонстрировал, что онтологическая субстанциальность как субъекта, так и объекта не может быть строго выведена из структур рассудка (чистого разума), и это противоречие разрешимо лишь в обращении к волевому моральному началу, составляющему основу практического разума. В Канте модерн достигал своего логического предела, поэтому все попытки (в первую очередь, Гегеля) преодолеть Канта оканчивались крахом, и все, кто хотел идти по пути философии Нового времени вперед, вынужден был принимать лозунг «Назад к Канту!».

Теоретически при этом можно было читать Канта и в

ином парадигмальном ключе, т. е. произвольно помещая его в контекст премодерна. В моей жизни был один эпизод, о котором я рассказывал Фрэнсису Фукуяме. Будучи в Токио, я общался с одним японским профессором из «Католического университета».

Обратите внимание: «Католический университет» под Токио. Для чего он там построен? Для того, чтобы отучить японцев от премодерна — буддизма и культа солнечного бога-императора. Этот университет прибыл туда вместе с американскими оккупационными войсками и был призван переучить японскую элиту так, чтобы она поскорее забыла свою традицию, духов, богов, покемонов и др.

Так вот, как-то сидя в традиционном японском ресторане, мы заговорили с этим профессором о Канте. Он, как выяснилось, всю жизнь специализировался на философии Канта, написал о нем много работ и защитил диссертацию. Пожилой человек, прошедший весь курс унижения и воспитания в оккупационной послевоенной среде. Мы с ним как раз прожевали огромную голову какой-то японской рыбы. Затем он сказал мне: «Я очень люблю Канта, но Кант не понял одной вещи: что феномен и ноумен совпадают. Еще в юности я сидел во дворике своего маленького дома, смотрел на звезду и написал танку: «Как прекрасна эта звезда, и нет разницы между мной, воспринимающим эту звезду, и звездой, воспринимающей меня».

Вот смотрите, как здесь проступает неискоренимость парадигмы премодерна! Американские оккупационные войска старательно выстроили «Католический университет», перевели Канта на японский, заставили этого профессора отказаться от древних духов и самурайских обычаев, зарыть свой меч подальше. Его научили Канту. И что же мы видим? Если бы его не завоевали, он рубил бы там этим «кантам» головы. Его научили, его посадили в философскую оккупационную клетку, а он все равно остается незыблемым элементом «премодерна», трактующим Канта так, как требует этого логика Традиции, логика буддистской традиции.

Вот так можно увидеть философию модерна глазами премодерна. В принципе, так трактовать Канта — все равно, что рубить самурайским мечом его духовную голову. И это не крайняя форма идиотизма, это голос подполья традиционного общества, который вполне серьезно может готовить тем самым реванш. Фукуяма, когда я ему рассказал этот эпизод, вздыхая, кивнул.

Но как истолковать Канта, исходя из постмодерна? Что он для нас сегодня? И вот здесь возникает очень интересный момент.

В случае «клинического» непонимания Канта японским профессором все прозрачно: у него есть *своя* традиция, которую он, ничтоже сумняшеся, приписывает Канту — чтобы его американцы оставили в покое.

Постмодерн, со своей стороны, есть также «клиническое» непонимание Канта, но совершенно в другом ключе. Постмодернистское прочтение Канта сводится к полному игнорированию его «гуманистического» пафоса. Философия Канта полностью отрывается от просветительского и гуманитарного контекста. В Канте берется только фактическая часть критики онтологического статуса субъекта и объекта, т. е. грубо говоря, идея, что субъект (мыслящий человек) и объект (внешний мир) *есть* лишь логические допущения; на самом же деле, никто твердо не знает и никак не может доказать, что они, действительно, *есть*. С другой стороны, из рассуждений о практическом разуме берется концепция воли (технически истолкованная мораль) как того инструмента, с помощью которого преодолевается на практике онтологическая бездоказательность субъекта и объекта. Таким образом Кант расшифровывается как радикальный нигилист, прямой предшественник Ницше, подготовивший концептуальную почву для теорий «смерти автора», произвольной игры социальных механизмов, «Общества Спектакля» Ги Дебора, «микрополитики желаний», «тела без органов», «ризомы» Жиля Делеза и Феликса Гваттари, так как из кантовской критики становится понятным, что нет ни субъекта, ни объекта, а есть только механизм рационализации и апперцепции, пребывающий в своего рода безвоздушном пространстве. Промежуточной стадией между собственно Кантом и постмодернизмом можно назвать концепцию Мартина Хайдеггера относительно «Dasein» и Inzwieschen («бытия-между»).

Постмодерн как стиль: смешение парадигм

Как можно охарактеризовать философствование постмодерна? Здесь невозможно дать какого-то последнего решения. Мы пытаемся описать и понять явление, которое еще не состоялось, которое только сейчас складывается, притягивает, призывает нас к себе. И тем не менее, что-то о нем мы уже можем сказать.

Самое принципиальное в подходе парадигмы постмодерна — это утверждение, что модерн и премодерн, как минимум, сопоставимы, рядоположены и друг друга стоят.

Впервые термин «постмодерн» был использован американцем Чарльзом Дженксом применительно к архитектуре. Дженкс утверждал, что существуют строгие каноны архитектуры модерна. Разумеется, архитектура модерна может быть какой угодно, очень разной, в зависимости от индивидуальности архитектора. Но существуют некоторые *границы*, в которых архитектор модерна строит. И вот к архитектурному сооружению модерна (в качестве постмодернистического хода) Дженкс предложил добавить, например, купол в стиле храма Василия Блаженного. Так из смешения — невозможного ни в парадигме премодерна, ни в парадигме модерна как таковых — складывается стиль постмодерна. В итоге мы получаем вначале ироничное, провокационное, откровенно эпатажное, напоминающее дадаизм или сюрреализм, напластование парадигм премодерна и модерна.

«Новенькое времечко»

Постепенно программа стилистики постмодерна проясняется и становится все более интересной. Парадигма модерна была системным отрицанием парадигмы премодерна — это понятно. В премодерне, в обществе Традиции утвердили: «Бог». В Модерне восстали: «Нет, не Бог. Человек, природа, но не Бог». В премодерне констатировали: «Вечность». В модерне опровергли: «Нет, не вечность, но время». В премодерне постановили: «Время протекает циклически». В модерне оспорили: «Нет, время течет лишь в одну сторону, оно необратимо». На каждое утверждение парадигмы премодерна парадигма модерна ответила *отрицанием*, суждением по принципу «нет». Это был настоящий, полнокровный *нигилизм,* точно распознанный Ницше, Шпенглером, нашим Данилевским...

Что же предлагает парадигма постмодерна?

Во-первых, она предлагает принять как данность тот факт, что *парадигма модерна исчерпана*. «Мы больше ей не верим, мы больше ее не понимаем, мы больше не считаем, что она обладает внутренней энергией», — говорят нам люди постмодерна, — «Иными словами, *нам скучно*. Не то чтобы «модерн неправ». Нам безразлично, прав «он» или нет. Нам просто скучно. Это нам надоело. То есть *совсем надоело*. Все надоело, и философия в том числе».

Философия являлась главной структурой, ответственной за сохранение парадигмы модерна, за создание преемственности и ортодоксии в рамках этой парадигмы. Соответственно, эпоха постмодерна транслирует устами своих адептов: «Нам надоела философия модерна, мы от нее устали. Мы хотим чего-то *новенького*». Но если *Новое* время было очень серьезно настроено по отношению к старому времени, то постмодерн — это именно «*Новенькое время*». Оно не новое, и даже не новейшее, а *новенькое*. И даже не время, а *времечко*. Не случайно одна российская телепередача получила такое название. В этом проявился дешевый, убогий постмодерн, «постмодерн для масс».

«Новенькое времечко» постмодерна сообщает нам в первую очередь о том, что *модерн более неинтересен*.

Мы знаем две фазы парадигмального состояния: обширный, бесконечный, бескрайний мир в фазе Традиции и довольно агрессивный, динамичный и до сих пор еще сохранивший значительную часть своей легитимности мир модерна, который по инерции все еще с нами. Но тут-то и приходит нечто третье, чего мы не знаем, что еще непонятно и не высветлено, но что уже здесь. Это третья парадигма. Она стучится в двери, она уже в них входит. Да что там, она пришла, на-ступила, стала нашим на-стоящим.

К постобразованию

В постмодерне не будет институтов, потому что образование — это типичный проект Просвещения. Обучение в традиционном обществе (премодерне) носило традиционный характер и было связано с практикой медитации и молитвы в монастырях, копирования одних и тех же текстов и т. д. Идея давать человеку полноту гуманитарных знаний — это проект чистого модерна. *Постмодерн, в свою очередь, закроет образовательный процесс по причине его бессмысленности*, поскольку мотивация эпохи модерна в постмодерне исчерпывается. При этом речь не идет о трансформации учебных заведений. Просто люди постепенно перестанут туда ходить.

Вспомните, так было в перестройку, когда студенты ходили к частным преподавателям, чтобы надежно попасть в систему высшего образования. Или рабочие в эпоху реформ, которым не платили зарплату, но которые ходили на работу и работали — просто чтобы процесс не останавливался. Они стремились поддержать парадигму модерна. Учиться и работать надо. Надо *было. Раньше*. Теперь это необязательно. Очевидность категорического императива образования иссякла.

Трудно сказать, каким будет постобразование. Ясно только, что оно будет явно не таким, как нынешнее образование. Уже сегодня появились некоторые новые модели,

например, «continious education» — «постоянное, непрерывное обучение». Сегодня можно учиться всегда, в любом возрасте, вплоть до смерти. Парты, уроки, дипломы — все это утрачивает свой смысл. В Европе внедряются новые искусства — искусство принимать ванны, мастерство загара, наука шоппинга, технология макияжа. Эти формы «ремесел» и «технических навыков» будут постепенно сравниваться и отождествляться с образованием.

Постмодерн есть отрицание модерна без возврата к премодерну

При том, что *постфилософия — это отрицание парадигмы модерна, это не возврат к парадигме премодерна*. Это, пожалуй, *самое фундаментальное* определение постмодерна, значение которого трудно переоценить. Из этой формулы выводится все остальное.

С точки зрения логики модерна и его парадигмы можно было бы сказать: «Хорошо, парадигма модерна исчерпана, но мы знаем, отрицанием чего была эта парадигма, а отрицание отрицания приводит нас к утверждению (на новом уровне) Традиции». Так работает привычное инерциальное сознание, немного зараженное диалектикой.

Если мы действительно осознаем нигилизм программы Просвещения и некоторую самодостаточность парадигмы Традиции, как это сделало движение европейских традиционалистов, то первым выбором человека при столкновении с исчерпанностью парадигмы модерна, должно было бы стать новое обращение к традиции, возврат к корням: в исламе — к исламским, в христианстве — к христианским и т. д. Надеть одежду своих предков и жить, как они жили, читать, как они читали, праздновать, плясать и убивать точно так же, как когда-то это делали они. И все сразу вновь приобретет смысл. Это нормальный выбор, но его никто по-настоящему не сделает. По нескольким причинам.

Во-первых, возврат к премодерну *после* того, как модерн фундаментально поработал — это возврат не к полноценной картине, а к фрагменту, к расчлененной, уже разбитой системе. И сам модерн, собственно, так бы легко не сдался, пока он, по сути, не поразил парадигму премодерна в ее сердце, в самый ее центр, оставив нетронутыми лишь *ночную* ее часть, лишь *обрывки сновидений*. Если бы модерн не довел до конца дело разрушения Традиции *как структуры*, он бы таких вещей, как Тарантино, Джордж Буш-младший или Усама Бен-Ладен, не допустил ни при каких обстоятельствах. Постмодерн пришел в своем новеньком, свеженьком, подмигивающем качестве именно потому, что главный враг парадигмы модерна был поражен в самое сердце — парадигма премодерна рухнула безвозвратно.

Задачей модерна как процесса было разрушить системность, структурность и цельность предшествующего парадигмального состояния. Надо было растопить лед, превратить его в воду. И хотя, может быть, лед растоплен не до конца, и еще остались кое-какие льдинки, плавающие в кипящем чайнике, это уже не принципиально. Льда как такового нет. Есть вода и *только* вода. Процессы модернизации проникли вглубь человеческой цивилизации — даже у папуасов, даже у мусульман, даже у традиционных народов Азии. И конечно, как ни симпатичен нам смешной японский профессор, по сути дела, это уже не человек премодерна, это некий *гибрид*. И как бы он ни игнорировал Канта, последний уже сделал свою злую работу. Ведь этот профессор действительно физически выглядел странно, как будто из него выпили всю кровь и осталась одна оболочка, как у комара. Когда мы ехали с ним в метро, он внезапно от усталости сел прямо на пол. И никто не уступил ему места. В Японии, наверное, едва не умирающий в вагоне метро, худющий, как скелет, профессор — зрелище, видимо, привычное.

Опасения Хабермаса

Модерн позволил себе расслабиться *только после того*, как критическая битва с премодерном была им выиграна. Тогда он потерял мотивацию дальнейшего уничтожения

премодерна, а соответственно, потерял дыхание, составлявшее его смысл. Конечно, остался «модернист любой ценой» английский философ Энтони Гидденс, остался верный духу Просвещения Юрген Хабермас: всегда бывают упрямые персонажи, которые не понимают, что то, что произошло, произошло фатально. Вот Хабермас и возмущается, что «мы предаем дух Просвещения, двигая постмодерн», и призывает нас «остановиться и вернуться на несколько шагов назад». Примерно то же говорит и Энтони Гидденс. Эти и к ним примкнувшие философы, пожалуй, действительно являются последними защитниками модерна и не желают переходить на следующий этап, полагая, что еще не преодолен дух Традиции, еще слишком сильны, скажем, «нацистские», «фашистские» течения в Европе, и надо завершить «процесс ее денацификации». Они, «антифашисты», «модернисты», все еще считают «фашизм» (где они его только нашли?) опасной «ресюррекцией», то есть возвращением, восстанием элементов архаики, то есть премодерна. Такого же качества и происхождения параноидальный страх Фукуямы перед химерическим «исламо-фашизмом». Но «фашизм» сегодня — это условное (и трусливое) ругательное слово, призванное обозначить всплеск премодерна в рамках модерна.

Хабермас считает, что премодерн не порушен окончательно, и игра фазового перехода от модерна к постмодерну слишком опасна, поскольку «недобитый» премодерн еще может воспользоваться этим и восстать. А если он себя проявит, то может оказаться и не таким уж безобидным и фрагментарным, и тогда-то конец модерну придет уже *по-настоящему*. Тогда халифат, тогда «Четвертый Рим», тогда снова крестовые походы, империя, и все будет, как раньше, как всегда.

Я полагаю, что проект модерна совершенно не сводится к возможности быть опрокинутым затихшей и притаившейся парадигмой премодерна, хотя для этой возможности сегодня есть лазейка, учитывая расшатывание парадигмы модерна и ее светской секулярной философии. Да, религиозный всплеск возможен, это некая волна из глубины, некое цунами, где внизу движется колоссальная толща воды, а сверху все тихо. Как говорили туристы, видевшие цунами, эти волны, пришедшие издалека, стали видны только у берега. До этого море казалось обычным и спокойным, потому что перед тем, как смыть загорающих, цунами должно было созреть изнутри, в своей глубине.

Цунами — прекрасный образ смены парадигм. Мы не видим ничего, только солнце, пляж, легкие волны. Но внизу, в глубине, колебание тектонических плит движет гигантские донные массы, которые поднимаются стеной, и наступает конец туристическому бизнесу на Мальдивах.

Есть, конечно, надежда (для Гидденса и Хабермаса это угроза и ужас), что нынешний кризис разрешится переходом от светской философии назад к религии и традиции. И тогда мы уже не будем рассуждать о постфилософии, мы просто скажем: «Вот, поиграли с философией и все, пора и честь знать. Вот она началась, ваша автономная философия, и благополучно на Карле Поппере и Дарио Антисери закончилась. Мы благодарим всех, кто изучал эту дисциплину, все свободны. Теперь принимаемся снова учить богословие». Только в религии есть общие смыслы, а светский дискурс рационального автономного индивидуума был чем-то вроде анекдота, короткого антракта. Вышли смешные нелепые людишки, что-то рассказали смешное, что Бог, мол, умер, что онтология субъекта проистекает из «cogito» (Декарт), и возможно, проистекает не слишком надежно (Кант), и что вообще ничего нет, кроме «воли к власти» (Ницше). «Да, — скажем мы, — все это занятно, но переменка закончилась, и снова к делу. Так кто вывел свой народ Божий из Египта? И в чем состояли чудеса, сопутствующие этому исходу?»

Может быть, этого боятся Энтони Гидденс и Юрген Хабермас, полагая, что сейчас все закончится, и придут

Бен-Ладены, иранские аятоллы, израильские раввины, православные священники и свернут программу Просвещения как случайные каракули на промокашке отвлекшегося от занятий ученика?…

Я думаю, что все гораздо страшнее и фундаментальнее, потому что модерн, который сегодня так легко сдает свои позиции, отказывается от своих постулатов, смеется над самим собой, делает это не случайно, прекрасно осознавая свои ставки в этой игре. Мы видим, как певица Мадонна играет в рок-опере «Эвита» жену аргентинского диктатора Перона, который в модерне никак не мог быть положительным героем. Игра с такими вещами, на самом деле, очень опасна. И она возможна только тогда, когда есть *полная уверенность*, что дистанция будет воспринята адекватно достаточно широкими кругами. Фильм «Эвита» — это не реабилитация Перона и его «хустисиализма» (аргентинской версии фашизма). Это стремление показать социальную драму отдельной женской личности в любом режиме, безотносительно его природы, это некий экзистенциальный гуманизм. Когда ставят рок-оперу «Эвита», все должны понимать, *насколько* в «новеньких» условиях всем глубоко безразличны личность Перона, его идеи, Аргентина, национал-социализм, Эвита, да и сама Мадонна, которые суть лишь безличные и бессодержательные симуляции цинично-равнодушного шоу-бизнеса.

Постмодернисты уверены, что критически значимая часть глобального сообщества увидит разницу между настоящим историческим злодеем модерна Адольфом Гитлером и шутовскими псевдо-злодеями Жириновским или Лимоновым. Постмодерн делает ставку на то, что общество способно иронически раскусить разницу между Жириновским и Гитлером. Жириновский — псевдо-злодей постмодерна. Он развлекает. Гитлер не развлекал совершенно, в том, что он делал, ничего смешного не было. Но вот появляется идея — Жириновский *как* Гитлер. В Америке даже вышла протестантская книга: «Жириновский

как вождь гогов и магогов». В таком контексте постепенно Гитлер становится *смешным*. В модерне Гитлер — зло серьезное и несмешное. В постмодерне Гитлер это первое издание Жириновского, он скорее придурок, нежели злодей. Игра тонка, но ее выигрывает постмодерн, потому что критическая масса «правильно» реагирующих людей находится, а Гидденс и Хабермас, напротив, остаются в дураках — они испугались фокусника в цирке, состроившего страшную рожу… Глупее не придумаешь…

«Невеселое веселье» постфилософии

Конечно, в реальности, если бы не было постмодерна или если бы модерн развалился сам и оказался лишь недоразумением, если бы попы и муллы, то есть консерваторы, были способны отряхнуться, вылезти из подполья и снова начать диктовать свою повестку дня модерну, страхи Хабермаса были бы оправданы. Но в этом случае и носители премодерна говорили бы иначе, и иначе реагировала бы критическая масса населения. Всем было бы не до смеху. И консерваторы не стали бы насмехаться над модерном — они просто вычеркнули бы этот период, сказав: «Все, все свободны. До свидания. Наступает новая эпоха, эпоха вечного Прошлого».

Но модерн погубили не пережитки премодерна. Это сделали не консерваторы. Не консерваторы исчерпали модерн. Не сновидения, наконец, разложили рациональный модерн изнутри. Конец парадигмы модерна и конец рациональной философии произошел по какой-то *другой* причине. И этой причиной может быть глубинная трансформация самого модерна, глубинный фазовый переход, вызревший внутри него самого.

Видимо, такой переход стал возможным не потому, что работу модерна что-то прервало и сорвало, но потому что *модерн свою повестку выполнил, исчерпал*. Модерн отходит сегодня не потому, что он проиграл, не потому, что оказался недостаточным, не потому, что разоблачил свою нигилистическую сущность, а просто потому, что он завершил свой цикл: он начал свою деятель-

ность, поставив перед собой определенные цели, и закончил ее, реализовав эти цели. Иными словами, история философии как центральная система парадигмы модерна не является историей неудачи, не является историей перехода из героического в банальное. На самом деле, история западного мира выполнила *поставленные философией Нового времени задачи*. Философия исторически заменила собой религию, она вышибла религиозные представления о фундаментальном из человечества, и сегодня то, что занимает место и философии и религии, уже не является ни религией, ни философией.

Повторим еще раз: сущность постмодерна заключается в отрицании модерна без возвращения в премодерн. Эта парадигма является совершенно новой, точнее, «новенькой». Постмодерн — это парадигма, которая была невозможной, излишней, немыслимой и ненужной раньше. Это новое состояние вещества, это вещество в состоянии фазового перехода. Этот переход настолько неочевиден, как переход парообразного вещества в плазменное, огненное состояние. Здесь происходит некий сдвиг всех категорий, всех явлений, всех понятий, всех законов.

Представить себе этот процесс удивительно сложно, но, наверное, поэтому мы, во-первых, говорим о *новой* («новенькой») парадигме, а во-вторых, подчеркиваем то, что *живем на границе*. Возможно, и я того не исключаю, что эта парадигма вообще никогда не утвердится *до конца*, и мы будем жить на границе *вечно*. И ничего другого, кроме утверждения, что мы имеем дело уже не с философией, но и не с религией, а с чем-то *иным,* мы сделать просто не сможем. Чтобы определить состояние мысли, бытия при фазовом переходе от модерна неизвестно к чему, мы используем термины «постмодерн» и «постфилософия».

Постфилософия — это то, что в эпоху постмодерна выполняет функции, *аналогичные* философии в эпоху модерна и религии в эпоху премодерна. Постфилософия претендует на абсолютно фундаментальную и центральную роль в новом мире, и хотя она обязана быть развлекательной (иначе она просто не состоится), она не может рассматриваться как чистое развлечение. Постфилософия является очень зловещей, роковой и весомой — такой же, как религия в эпоху Традиции и парадигмы премодерна.

Религия в премодерне являлась фундаментальной сущностью, полностью предопределяющей человека. Философия в эпоху Нового времени была столь же могущественной: вспомним, что современное представление о мире и человеке как раз вытекает из просвещенческой философской матрицы (хотя и с меньшей очевидностью для людей, находившихся под ее действием). Религия для людей эпохи Традиции была очевидным фактором. Философия была *менее очевидна, но столь же существенна, как религия в премодерне*. А вот постфилософия будет предопределять абсолютно все в эпохе постмодерна, так же, как философия Нового времени предопределила основные тенденции эпохи модерна, а религия — эпохи премодерна. Но при этом она будет еще и чрезвычайно веселой, веселой до отвращения. Это предчувствовал Ницше, когда писал свою «Le Gai savoir», «Frohliche Wissenschaft», «Веселую науку».

Множества основных понятий премодерна, модерна и постмодерна: симметрия и асимметрия

Между множеством системы модерна и множеством системы постмодерна выстраивается довольно очевидная симметрия.

Представим себе, что все понятия и явления эпохи премодерна, религиозного мира, основанного на мифе и сакральности, в эпоху модерна получили обратный знак. Положительному множеству премодерна — «Бог», «миф», «сакральность», религия», «вера» соответствовало отрицательное множество модерна: «не Бог», «не миф», «не сакральность», «не религия», «не вера».

Есть один воровской закон, популярный в кругах рос-

сийских элит: «не верь, не бойся, не проси». Это одна из заповедей людей, попадающих на зону. Названная формула есть не что иное, как прямое отрицание наиболее часто произносимых литургических воззваний во время православного богослужения. «Вера» — это то, к чему призывают в православии — «верую», «веруйте» и т. д. Затем — «бойтесь Господа», и потом — «просите у Господа». В российском бандитском кодексе прочитывается, таким образом, вся удаль эпохи Просвещения, несколько запоздалой, правда. По сути, это краткий кодекс «вольтерьянства». Ведь именно такой была фундаментальная программа Великой французской революции: «не верь, не бойся, не проси», то есть прямое противопоставление тому, что составляло сущность религиозной морали в парадигме Традиции.

Исходя из отрицательной симметрии между основными понятиями модерна и премодерна, мы можем построить довольно занимательную систему соответствий, которая станет матрицей перевода одной парадигмы в другую. Например, пусть нам дано какое-то (условно нейтральное) явление. Если в парадигме премодерна оно берется с положительным знаком, то в парадигме модерна с отрицательным и наоборот. Если премодерн говорит чему-то «да», то модерн говорит «нет». Между ними существует совершенно ясная и понятная система взаимоотношений: перевернем традиционное — получим современное, отрицая современное, получим традиционное. Например, скажем «нет» современному миру, яростное, волевое и умное «нет», а не писк «несогласного», и независимо от нашего отношения к современной нигилистической метафизике, придем к утверждению Традиции, именно в силу существования между модерном и премодерном обратной симметрии.

Что же происходит со множеством понятий постмодерна? Оказывается у них *нет ни прямой ни обратной симметрии ни с модерном, ни с премодерном.* Для того, чтобы обнаружить аналог какого-то явления из эпохи

модерна в эпохе постмодерна, необходимо отрицать это явление, то есть сказать ему «нет». При этом *принципиально важно избежать постановки на место этого явления соответствующего элемента Традиции*. Практически нужно сделать нечто невозможное — пойти туда, не зная куда, принести то, не зная что. Множество постмодерна — это отрицание соответствующих элементов множества модерна без подстановки на их место элементов соответствующего множества премодерна. К примеру, парадигма Традиции утверждает в своем центре «Бога». Парадигма модерна утверждает: «Нет, не Бог в центре, в центре «человек». А парадигма постмодерна говорит: «Нет, не человек, он умер, но и не Бог, он тоже умер, а что — мы точно не знаем, знаем лишь наверняка, что *не* Бог и *не* человек, они умерли». А что же тогда?

Оставайтесь с нами, узнаете в ходе дальнейших лекций.

Чем в таком случае является постфилософия? Исходя из методологии множеств, можно дать только один ответ: *постфилософия, безусловно, не является философией и не имеет с ней ничего общего, но она не является и религией*. Это крайне тонкое движение мысли требуется для того, чтобы понять, к чему мы продвигаемся.

Терминологический тезаурус постмодерна

В рамках постфилософии возникает абсолютно новый набор тех модулей, вещей, элементов, принципов и понятий, дать законченное определение которым чрезвычайно трудно. Весь стиль постмодерна и, соответственно, постфилософии — стиль ироничный, парадоксальный, несколько идиотский, поскольку любое утверждение, сделанное по инерции будет попадать либо в модель привычной для нас парадигмы модерна, либо в полубессознательные структуры сновиденческого, смутно религиозного мировосприятия остаточного премодерна,

а этих попаданий надо избежать любой ценой. Значит, от нас требуется определенное усилие, чуткое соскальзывание к новому — «новенькому» — языку.

«Поствсе» и удачливые дебилы

Если в эпоху модерна, классической философии, мы говорили: «все» («παν» по-гречески, «alles» по-немецки), «целое», то в постмодерне мы имеем дело не со «всем», а с «поствсем». Возникает новое понятие — «поствсе». Цитата Конша, с которой я начал лекцию, помогает понять, о чем идет речь. Если мы раньше имели дело с «monde», «mundus», то сегодня мы имеем дело с «экстравагантным ансамблем», который приходит на место мира, «le monde». Начинается господство «immonde». Это не просто игра слов, это — *сдвиг понятий*. В философии современности (модерна) всегда существовала идея о некоей высшей истине, лежащей в центре мироздания и предопределяющей ее устройство. Это идея онтологической структуры, которую мы, возможно, не знаем, и, может быть, никогда не узнаем, но которая существует и предопределяет строй реальности. В постмодерне в оценке этой идеи происходит мягкий откат. Утверждается, что мы, скорее всего, не знаем, вообще существует ли она. Во-вторых, даже если она и существует, нам это не интересно.

Нам *лень* рассуждать о целом, скрытом, глубоком, внутреннем, существенном. Но нам эфемерно интересны различные фрагменты, кусочки, каждый из которых должен быть насыщен той энергией, которая нас сиюминутно опьяняет и вдохновляет. И нам безразлично, части ли это какого-то скрытого от восприятия целого или что-то само по себе. Этот вопрос постмодерну чужд. И мы просто передвигаемся от одного энергетического узла к другому, кликая по нему, как по баннеру, в интернете, не задумываясь об общем устройстве этой реальности. Возникает система отдельных частиц, которые не мыслят себя частицами чего-то целого. Это *часть без целого*.

Даже самый опустившийся человек модерна — пьяница, идиот, двоечник — понимал, что есть что-то, что бывает у отличников и порядочных людей в норме, что есть что-то далекое и недоступное ему, падшему, неудачливому, есть некое целое, некое *все*. И это все имеет определенную структуру, к пониманию которой он, неудачник, из-за своей никчемной и низкой сущности не прорвался. И эта мысль, что *все все-таки есть*, что существует нечто цельное, приличное, законченное, совершенное, пусть недоступное и далекое — вдохновляет любого, даже самого пропащего человека модерна.

В постмодерне идея «всего» исчезает. Мультипликационные персонажи MTV Бивис и Батхед являются классическими *акторами* постмодерна. Если посмотреть на структуру их мультипликационной деятельности, они окажутся последовательными дебилами. У них никогда

Пост(все)

Постуниверсум (поливерсум) — постреальность (виртуальность)

Постнаука (неомагия, биология, творение организмов)

Постчеловек (киборг, мутант, клон, телепузик)

Постобщество (сети, заросли)

Постполитика

Постистория (рециклирование)

Постгосударство (One World, open society, globalization, Empire)

Посттело (электронный дубль, автономизация тени)

Постэротика (автогенетизм, деление, серийное бесполое производство, юнисекс, пост-дуальное производство вида)

Поствремя (сетевое время)

Постпространство (офитическая сеть)

Постденьги (электронные потоки)

Постэкономика (финансизм, технический анализ, эрозия рыночного фундаментала)

Тезаурус постмодерна

ничего не получается, у них все падает из рук, но совокупность абсолютно абсурдных и разрозненных действий и соображений приводит их всякий раз к определенному частному успеху. Отсутствие цельности, отсутствие даже личной программы, зацикленность на второстепенных пустяках, в результате приводят их к удаче. Рано или поздно, им дают бензин, ставят именно тот клип, который они хотят посмотреть. Другой пример: американский фильм «Тупой и еще тупее». Два дебила соревнуются в идиотизме, и в результате выигрывают все, что возможно. В принципе, это *абсолютный код* постмодерна.

Или другой фильм «Страх и ненависть в Лас-Вегасе», где показаны приключения двух нарколыг, гонзо-журналиста и его адвоката, которые путаются в двух соснах, проваливают все, что можно, а в итоге все получается нормально и выходит великолепный репортаж. Если в эпоху модерна подобная расхлябанность, фрагментарность, утрата цельности воспринимались бы как ужас и трагедия («человек не может добраться, не может выздороветь, не может достичь поставленной цели»), то в наше время дауны, полудурки, трансвеститы, «freaks» всех мастей — люди совершенно *фрагментарные* — становятся вполне нормальными и удачливыми элементами *экстравагантной реальности*. И американское общество, американская культура, американская богема являют собой архетип и образец таких «фриков». Эта концепция заложена в фильме «Freaks» Тода Браунинга. Совокупность уродов, вырожденцев и первертов, каждый из которых представляет собой аномальное развитие или недоразвитость какого-то из элементов, складывается в общий сносный, но довольно зловещий хор. Эти существа действуют в пространстве *постреальности*. Сами по себе они являются аномалиями и продуктами вырождения. Но они перестают воспринимать отсутствие ума, ноги или руки как некий *недостаток*. Они воспринимают свою внешность как альтернативную, а свое сознание как альтернативное сознание. Если раньше считали: глупость — это недостаток ума, то здесь глупость осмысляется как нечто самодостаточное, как иной, альтернативный ум, а, например, однорукость — как некая альтернативная внешность человека. Такое возможно только в постреальности, где сбиты прицелы и нормы относительно того, что является цельным, законченным, полным, совершенным. Таким образом, систематика уродства и патологии становится вполне надежной основой в контексте «поствсего». На место «универсума» (по-латыни universuum — это «единоориентированный процесс») приходит «постуниверсум» или «плюриверсум», где существует нескоординированное движение разных сегментов (частей без целого) к разным целям. Возможно, этих целей и вовсе нет, тогда движение принимает еще более занимательный характер.

Постнаука На место науки в эпоху постмодерна приходит *постнаука*. Об этом писал Джон Хорган в своей книге «Конец науки». В основе ее лежит идея, что все открытия уже сделаны, все принципиальное уже открыто, и остается только произвольно играть этими открытиями или к чему-то их применять. Наука сближается с мистикой, магией и авангардной культурой — так, центр космических исследований NASA платил несколько лет зарплату шизофренической авангардной музыкантше Лори Андерсон, чтобы она своим бредом вдохновляла ученых военно-космического комплекса на новые открытия…

ПРЕМОДЕРН	МОДЕРН	ПОСТМОДЕРН
сакральное	реальное	виртуальное
миф	наука, рационализм	игра, ирония, пародия, цитирование

Парадигмы и соответствующие им объекты и способы познания

Сюда же относятся такие направления современной теоретической физики, как теория суперструн. В этой науке утверждается, что все нерешаемые физические уравнения и все парадоксальные процессы разрешаются при учете допущения десятимерного пространства, и на этом основании строится новая модель Вселенной, в которой духи Фадеева-Попова наносят первошкалу на десятимерное пространство «мирового листа».

Сам Хорган говорит, что наука становится все более и более веселой («la gaya scienza» Ницше). Он также называет постнауку «иронической наукой», «ironical science».

Однажды по российскому телевизору выступал детский доктор Рошаль, который дул в какую-то детскую трубу и подстукивал себе на бубне. Я сначала подумал, что у меня начались галлюцинации. Нет, он действительно сидел и вместе с Марком Захаровым проделывал все эти штуки. Конечно, Марк Захаров, театральный режиссер, вполне может дуть в трубу или играть на маракасах. Но почему серьезный доктор Рошаль — воплощение науки, гуманизма, друг детей, освободитель заложников — почему *он* дует в эту трубу, кривляется и строит глупые рожи, это непонятно. Но это абсолютно в духе науки (или педиатрии) постмодерна. Скоро окажется, что, если хирург не выплясывает перед больным брейк-данс, то он будет рассматриваться как слишком ретро, как ископаемый хирург или даже вовсе не хирург…

Постчеловек и постобщество

Антропологическая проблематика в постмодерне фундаментально меняется, и на место человека приходит *постчеловек*.

Вместо общества возникает *постобщество*, а те социальные модели, которые с таким трудом выстраивались в эпоху модерна, разлагаются самым причудливым образом и рекомбинируются в новые экстравагантные ансамбли. Возникает постсоциальная реальность. Не общинная (как в премодерне), но уже и не социальная (как в модерне). Постобщество состоит из разрозненных и отчужденных индивидуумов, которые совокупно вообще не порождают никакого нового единства — ни естественного, ни искусственного. Они живут вместе, но по отдельности, ничего не зная друг о друге и знать не желая. В этом постобществе преобладает принцип полной гетерогенности — рядом могут находиться самые различные по основным социальным и личностным характеристикам существа.

Постполитика и постистория

Отсюда возникает явление *постполитики*, которое заблаговременно предвосхитил Ги Дебор в модели «Общества зрелищ». Постполитика представляет собой перевод всей политической проблематики в сферу чистого и отвлеченного шоу.

Вместо истории возникает *постистория*. Жан Бодрийар говорил, что постистория состоится, когда исчерпает себя не только циклическая идея премодерна (что давно случилось), но и концепция однонаправленного времени модерна. Тогда возникнет то, что называется «loop», «кольцо», в компьютерных технологиях — постоянное рециклирование одного и того же, лишенное и сакрального смысла и прогрессивного накопления знаний, опыта, информации. Как будто выпили пиво, бросили банку, затем банку подобрали, сдали в утиль, налили новое пиво, вновь его выпили…. Все повторяется, но без всякого смысла. Время теряет свою заданность, векторность. Стоит лишь убрать телеологию истории из нашего времени, как возникнет постоянное пространство «дежавю». Иначе говоря, то, что было вчера, и то, что будет завтра, можно вполне поменять местами, в силу отсутствия ориентированности существования.

Постисторическое циркулирование одного и того же приходит на смену истории. Именно об этом говорил Фрэнсис Фукуяма, когда писал о «конце истории». Правда, он сам страшно испугался своего прогноза. «Нет, — говорит, — не надо этого, мы пока не готовы». Но не от него же это, в конечном счете, зависит… Он просто описал процесс. И слово не воробей…

Постгосударство, постэротика, постпространство, постденьги, постэкономика

Возникает *постгосударство*. Оно представляет собой «открытое общество», «open society». Это связано с феноменом глобализации и тем, что Тони Негри и Майкл Хардт на альтерглобалистском языке назвали «Империя», «Empire».

Вместо эротики возникает *постэротика*. Об этом мы подробно поговорим в отдельном разделе. Помимо различных характеристик асексуальности Жан Бодрийар выделяет особое свойство постэротики — эротизм прекращает быть *делом двух*. Поскольку возникает возможность воспроизводства человека с помощью клонирования, *второй* для эротического процесса больше не нужен, ибо отныне можно делить одного и того же. Это страшным образом изменяет всю структуру, всю культуру человеческих отношений. Не надо иметь ни вторую половину, ни партнера: человеку в принципе можно ничего не иметь, он будет собираться-разбираться, сам по себе размножаться и собираться назад. Это совершенно новое состояние чувств и романтики.

Вместо классического пространства возникает *постпространство,* которое можно определить как сетевое пространство или «network», сеть, когда провода, которые соединяют терминалы, будут восприниматься как некая живая реальность, как информационные змеи-нервы, пропитавшие наше бытие.

Отменяются деньги, возникают *постденьги.* Электронные карточки, электронные потоки, которых гоняют туда-сюда по сети гигантскими цифрами, и их никто уже оттуда не может выловить, обменять на cash, они только растут и не принадлежат никому.

Отсюда на месте экономики возникает *постэкономика* в форме финансизма, эрозии рыночного фундаментала и других явлений.

Постфилософия как фундаментальная игра

Смысл нашего исследования заключается не в том,

чтобы множить понятия, свойственные парадигме постмодерна до бесконечности, а в том, чтобы понять то направление мысли, которое мы исследуем. Мы сами должны *участвовать* в этом фазовом переходе для того, чтобы, внимательно наблюдая за миром, выстроить систему понятий, не пытаясь что-то навязать или придумать, а с другой стороны, стараясь *истолковать, осмыслить* развертывающиеся вокруг явления, схватить то, что неслучайно и характеризует рождение фундаментального явления. Изучение постфилософии — это *игра*, фундаментальная, жизненная, интеллектуальная, экзистенциальная и одновременно абсолютно серьезная игра. Это означает, что мы с вами сами должны стереть фольгу и обнаружить кодовый знак, шифр, который заклеен на карточке постмодерна, и обнаружить систему терминов постфилософии. Ведь речь идет не о том, что один человек, например, автор этой книги, излагает истину. Эта книга не конечный результат. Это лишь приглашение к тому, чтобы проделать совместное интеллектуальное путешествие.

Но это приглашение не нечто отвлеченное. Речь идет о том, что в мире, в котором мы с вами живем, начинает преобладать ситуация постмодерна. И наше сознание не догоняет динамику мира, отстает от нее, и мы либо вообще не осмысляем новые явления, либо осмысляем их плохо и неадекватно, нередко продолжая оставаться в парадигме модерна, которая, постепенно, но с каждым днем все быстрее рушится. Такое инерциальное, непробужденное существование кого-то из людей устраивает, но, на мой взгляд, устраивать категорически не должно.

Я предлагаю ориентировать наше сознание не столько на строгое усвоение материала, сколько на творческое развитие тех интуиций, о которых я говорю. Тезаурус постфилософии — не исчерпывающая конструкция, это приглашение к размышлению.

Когда мы осмысляем парадигму постмодерна и мыслим о постфилософии, мы всегда должны понимать, что

наша задача — найти такое явление, которое, имея аналог в парадигмах модерна и премодерна, не совпадает ни с тем, ни с другим, имеет ироничную дистанцию от одного и от другого, несет в себе полемический, антитетический элемент в отношении обоих. Если создание тезауруса модерна было довольно легкой, скучной и даже несколько гнусной задачей, то творение тезауруса постмодерна представляется намного более интересным проектом. Ведь речь не идет о 180-градусном противопоставлении прежней парадигме. Пропорции словаря постмодерна сбиты в более причудливые конфигурации, и найти общий и упрощенный алгоритм перевода терминологии модерна в терминологию постмодерна, создавая тем самым текстуру постфилософии, задача необычайно сложная. Такого алгоритма пока *не существует,* он может быть создан только в процессе очень опасного жизненного и одновременно интеллектуального приключения. Это требует творчества, внимания к миру, в котором мы живем, чуткости ко всем явлениям, с которыми мы сталкиваемся, вживания в различные формы культуры, философии, политики, бытовых проявлений, которые нас окружают.

Иными словами, постфилософии — это некий открытый проект, требующий соучастия всех.

Отступление о деконструкции и гипотезе Сейпера-Уорфа

В философии постструктурализма есть важный термин — «*деконструкция*» (его ввел Ж. Деррида в духе философии структурализма). Этот термин очень часто неверно трактуется людьми, столкнувшимися с ним поверхностно. Они понимают его буквально, как что-то совершенно «негативное», как разрушение (лат. constructio — построение, deconstructio — разрушение). Однако в методологии постструктурализма речь идет совсем о другом. Дело в том, что любое высказывание для точного и правильного понимания должно быть приведено к *контексту*, откуда оно изначально взято. Далее, следует проанализировать его содержание не абстрактно, а применительно к

той *среде,* где оно возникло и сложилось, проследить его *связи* с теми высказываниями, наряду с которыми оно делалось, особо уточнить его *полемический* смысл (т. е. против кого или за кого оно было ориентировано), на что оно косвенно (или прямо) *намекало* и, в принципе, *зачем* оно было сделано. Вот, что такое «деконструкция» в философском понимании.

Деконструкция предполагает колоссальную работу мысли, которая отличает профессионального лингвиста, филолога, культуролога, философа, а я бы добавил, адекватного философа, от дилетанта. Тот, кто способен осуществить деконструкцию, есть истинный специалист — в философии или в филологии. Тот, кто не способен осуществить деконструкцию и, сталкиваясь, например, с высказыванием Гегеля, начинает механически рассматривать это высказывание «в лоб», не предпринимая огромной и кропотливой работы по выяснению языка, контекста, исторических обстоятельств написания той или иной работы, «климата» в котором она была написана и косвенных полемических целей, тот сразу же должен быть дисквалифицирован как философ. Обычный человек может прожить и без деконструкции, но он должен всегда помнить, что любое из его высказываний в таком случае останется глуповатым. Но философ, лингвист, шире, интеллектуал, «гуманитарий» не владеющий корректными процедурами деконструкции — это недоразумение, а не специалист.

Поэтому чтобы нам, живущим в нашем мире сегодня как-то отнестись к той или иной формуле Гегеля, обязательно знать немецкий язык, понимать, в каком контексте творил и мыслил Гегель, учитывать, в каком году, для чего и с какой целью была написана та или иная его работа, что он имел в виду, и как его поняли, кто и что ему возражал, кто и что думал, когда ему возражал или был с ним согласен. Только после подобной деконструкции мы можем приступить к разбору высказывания Гегеля, к его оценке или интерпретации. Не

мешало бы при этом предоставить краткие сведения о самом современном философе, разбирающем Гегеля, выяснить, какова его философская позиция, что он думает об основных философских проблемах и как сложились его собственные взгляды — то есть сопроводить деконструкцию Гегеля деконструкцией того, кто эту деконструкцию осуществляет.

Точно так же с языком. В лингвистике существует гипотеза Сейпера-Уорфа, согласно которой прямой перевод с языка на язык вообще невозможен. Согласно ей, смысл слова, даже самого простого слова, определяется не предметом или явлением, на которые это слово указывает, но исключительно языковым контекстом, в котором это слово употребляется. Даже простейшие глаголы движения, которые, казалось бы, у всего человеческого рода одинаковы, в разных языках имеют совершенно различные коннотации. Например, если мы ищем в словаре одно русское слово «бросать», мы видим пять или пятнадцать, а то и тридцать или даже сорок возможных переводов на французский или английский. Или, наоборот, английское слово «go» не переводится одним русским словом «идти»: это и «ехать», и «двигаться», и «начинать». Простейшие слова в разных языках определяются контекстом и никогда нельзя сказать: «Данное слово строго означает нечто в другом языке». Всегда остается приблизительность, неточность.

Вот, например, французское «le pain» напоминает наше русское «хлеб». Действительно, напоминает. Но до определенного момента. Потому что под хлебом мы понимаем также зерно, зреющее на полях. Но сказать по-французски, что «le pain mûrit sur les champs» (дословно: «хлеб зреет на полях») — вообще невозможно; если вы произнесете такую фразу, вас сочтут либо за сумасшедшего, либо за «приезжего». Вместо le pain, здесь необходимо сказать «le ble» (пшеница), потому что le pain, хотя и означает именно «хлеб», более точно относится к тесту, батону или булке. Отдельно можно было бы поговорить и о значение

Демон как актор постмодерна — Демон: энергичное существо-сила, влекомое странными аттракторами

Постсистема — Постсистема формирует поле капризной активности демона — Постсистема — остывающий край энергии демона — Новая карта, виртуальность — Сеть, динамически меняющиеся условия игры

Фрактал — Пейзаж постсистемы состоит из фракталов — Автономия и автогенетизм частного — Игры разломов

Потоки фрактальных образов (постмедиа) — Трансляция, волны, игры аллюзий, лабиринт бессмыслицы — Wanton symbolization — Мессидж ленты Мебиуса —Атмосферный язык (амбиентный дискурс)

Офитическое пространство — Змея как символ постмодерна — Новые страны, новые народы, новые континенты, новые языки

Биос некрос — Стирания грани между мертвым и живым (в пользу мертвого) — Неовампиризм — Рессурекционизм\экскавация

Ироничная имитация (юмор), автономизация симулякра — Все вещи постмодерна не те, за что себя выдают — Смена ролей, полов, субъект-объектных и властных оппозиций — Когнитивный произвол

Десемантизация\ресемантизация — Причудливое и произвольное напластование парадигм (нац. юмор) — «зайка моя», этнический и языковый аспект юмора — Язык постмодерна это хихиканье, переходящее в шипенье

Феноменология постреальности

глагола «зреть» (murir) и существительного «le champ», «поле». А казалось бы, мы взяли простейшую фразу… То же самое можно сказать по поводу значений других слов и возможности их перевода.

Так же с философией и с религией — не существует ни одного высказывания, которое не было бы сделано в строго определенном теологическом, историческом, языковым и интеллектуальном контексте. И задача компетентного человека в том, чтобы научиться производить операцию деконструкции.

«Постфилософия» и ее методология позволяет ориентироваться в процессе деконструкции. Ведь деконструкция в рамках предложенной мной модели классификации есть ни что иное как *приведение к парадигме,* нахождение каждому высказыванию, философу, мыслителю, целой философии или направлению мысли точного места в пространстве соответствующей парадигмы.

На протяжении этой книги мы будем заниматься тем, что называется «деконструкцией». Метод «Постфилософии» — это деконструкция, и наша задача — отыскать различным явлениям места в *парадигмальных матрицах*.

Вне парадигм не существует ничего. Любое самое обычное высказывание (например, «я вижу перед собой стекло») есть *гипотеза парадигмального толка*, потому что, сразу же встают вопросы: кто такой «я», что такое «стекло», что такое «вижу», что такое «перед». Все это может быть подвергнуто деконструкции.

Вопросы и ответы

Вопрос: *Возможно ли в постмодернизме изменение физической структуры мира? Или инженеры постмодерна просто эмулируют свои объяснительные коды, проецируя их на ту же реальность, что и раньше? В какой мере постмодерн и описываемая им среда является реальной?*

Ответ: Пока постмодерн не наступил, тенденции, о которых я говорил, еще не стали полностью реальными. *Пока нет*. Но все движется в том направлении, чтобы такие изменения произошли. И переход от «пока нет» к «уже» — это то место, в котором мы находимся. Пока еще нет, но все движется именно туда. Конечно, система интернета еще не освободилась от серверов, графичности и других вещей, привязывающих их к привычному материально-механическому миру. Телевидение не до конца интерактивно, и пока псевдоинтерактивно. И клонирование еще пока не поставлено на поток. Вот только в Китае, говорят, уже клонируют вовсю. Откуда их, кстати, столько? Мы, как мыслители, оставшиеся от прежних времен, пытаемся осмыслить то, что еще не произошло, как то, что уже произошло. То, что происходит — становится происшедшим на наших глазах. Отсюда креативный, авангардный характер нашего курса. Мы описываем, пытаемся понять, распознать, заглянуть немножко вперед, утверждая то, чего еще нет, но что есть в теоретическом смысле. Мы же только постфилософствуем о том, что есть и чего еще нет, но что, скорее всего, с большой степенью вероятности, будет вот-вот. Некоторые говорят, что постмодерн это «симуляция», некая химера. Многие критики неокапитализма также говорят, что вся история с третичным сектором, новой экономикой — это «разводка». Об этом наши экономисты очень хорошо рассуждают. Мол, кризис разоблачил мифы новой экономики, а на самом деле, есть промышленность, есть еда, есть Третий мир, который все это производит, и если бы он не производил, ничего бы не было. Есть версия, что новая экономика, экономика постмодерна — это некие фокусы, вуалирующие фундаментал производственных процессов, и на самом деле финансовый сектор паразитирует за счет того, что в Индонезии или в Малайзии рабочие пашут так же, как они пахали на заводах Форда или в Англии в эпоху индустриальной фазы развития Запада. Так рассуждают те, кто не доверяет постиндустриальности, постмодерну, и хватается за индустриальность и модерн, к которым привыкли.

Но если мы говорим о парадигме постмодерна, то в этой парадигме нет понятия сервера отдельного от сети, как первичной матрицы. Идея фильма «Матрица» — это попытка описать, каким способом надо вернуть человечество, ушед-

шее в парадигму матричной игры, к той утраченной телесной «онтологии», которая сокрыта за наводками сетевых иллюзий. Помните, там показаны тела, обмотанные проводами, живущие в капсулах, отдающие энергию гигантскому компьютеру. Здесь идея такая: существует определенный дуализм, реальность модерна остается, но парадигма постмодерна прикидывается, будто эта реальность изменилась. С таким же успехом можно сказать, что модерн со своей «реальностью», со своим «материальным телом» и «мыслящим субъектом», набросил точно такую же иллюзию на реальность гномов, эльфов, ангелов, бесов, на то, что жило здесь веками и тысячелетиями вместо нас и рядом с нами. И на самом деле все это есть, как было, а модерн лишь эмулировал свою собственную химеру и закрыл нам зрение, понимание и ощущение, которые были у человека Традиции.

И это будет отчасти правильно, в зависимости от того, какой парадигмой мы руководствуемся. Если мы говорим, что парадигма Традиции верна, то парадигмы модерна и постмодерна суть «эмуляции». Если мы говорим, что верна парадигма модерна, то мы можем сказать, что парадигма Традиции — это примитив, а парадигма постмодерна — искусственная эмуляция. Если же мы всерьез поймем то определение парадигмы, которое я дал в начале лекции, то мы поймем, что парадигма не может быть оценена в том смысле, является ли она объективной реальностью или лишь гносеологической, социальной манипуляцией. Дело в том, что парадигма предполагает, что и то, и то, субъект и объект (субъект как источник гносеологической оценки и социальной манипуляции и объект как то, что подлежит этой оценке), различны на вторичном уровне, но *в парадигме они совпадают*. Парадигма *предшествует* им. Поэтому, если сегодня и можно определить, какая разница существует между клоном человека, путешествующим в компьютерной игре, например, «Warcraft», и бьющимся с гоблинами в компьютерных пейзажах, и тем существом, которое сидит за компьютером (сегодня эта дистанция, эта разница есть), то завтра, как это показано в фильме «Газонокосильщик», этой разницы *может и не быть*.

Представление о том, что такое субъект, что такое его идентичность, может ли эта идентичность раздваиваться или нет — это тоже свойство парадигмы, поскольку то, что

могло происходить в парадигме Традиции, (например, билокация святого или превращение колдуна в волка) не могло происходить в парадигме модерна. Так, полное отождествление человека с компьютерным клоном вполне может произойти в парадигме постмодерна. Если мы доверяем парадигмальному анализу, то мы заведомо отказываемся от идеи «как все происходит на самом деле». Точнее, не отказываемся, но просто ее откладываем. Смысл путешествия в постфилософию — никогда не задаваться вопросом: «А как оно на самом деле?» Произошло ли уже клонирование, либо оно только может произойти, для нас это вообще не принципиально: мы доверяем, что тренд в сторону однополого производства рано или поздно реализуется.

Как было с овцой Долли? Кто-то возмущался, кто-то радовался, кто-то запрещал, говорили о морали, спрашивали — а что такое мораль, потом опять разрешали, потом опять думали, и, в конечном итоге, их — Долли — стали *просто штамповать*. Так же и с людьми. Ведь обязательно в нашем мире найдется общество, которое скажет — а почему бы и не попробовать? Как в Китае. Там же не запрещено клонировать. Так что, с точки зрения постфилософии, клоны и репликанты уже здесь…

Вопрос: *В постмодерне невозможны новации, возможны лишь новшества. И поэтому вся деятельность и творчество в постмодерне будут комбинаторикой. Не грозит ли нам всем вымереть от скуки, когда закончится возможность комбинаций?*

Ответ: Абсолютно верно. Во-первых, новации, действительно, невозможны в постмодерне и, кстати, новации были невозможны в премодерне, потому что все было создано in illo tempore, «во время оно». Действительно, «инновация» или «создание чего-то нового» было специфической идеей Нового времени, и рекомбинация становится главным инструментом постмодерна. Собственно говоря, в какой степени постмодерн весел, это очень большой вопрос. Вы правы. Конечно, это наверное, некий предел скуки, но скуки, которая настолько не может более саму себя выносить, что каждый ее момент должен заполняться эксцессивной комбинаторикой. Что касается возможности для комбинаций, я не могу ответить однозначно, поскольку безграничен мир Традиции, а значит, безгранична демоническая, апокалиптиче-

ская игра с элементами Традиции. Поскольку сама парадигма Традиции огромна, бесконечна, безграничная, вечна, то мы можем вампирически из нее вытаскивать определенные куски, сочетать их с экстравагантными другими кусками, и пока нас это вдохновляет, рассматривать, потом бросать и брать новое. Я допускаю, что за счет черно-магической операции с остатками сакрального, с тем, что называется в традиционалистской литературе «резидуальными остатками сакрального», возможен черный феномен постворчества. Постмодерн может длиться довольно долго. И мы далеко еще даже не приступили к полноценной эксплорации этой возможности. То, что мы знаем сегодня как постмодерн или постмодернизм — это некий *абортивный суррогат постмодерна*. Люди, известные нам как «постмодернистские писатели», особенно российские, вообще ничего ни в чем не понимают. Их моральная ангажированность в либерализм, демократию, права человека их полностью дисквалифицирует, это документ об их неизлечимой отсталости. Реальный постмодерн у нас еще не начинался — он только придет. На Западе кое-что есть, Тарантино, например. В Японии — замечательный Такеши Миике. Это настоящий постмодерн, фундаментальный. Мы же сейчас даже не можем говорить о возможности исчерпания этих комбинаций, потому что мы к ним еще не приступили. Наш национальный, русский, постмодерн — это то, что только-только на подходе, тот, который есть — не в счет, это жалкое недоразумение.

Вопрос: *У меня вопрос о том, не связаны ли премодерн и модерн между собой узами последовательности, как различные возраста. Может быть, модерн является во всех своих положениях продолжением премодерна. И постмодерн, в свою очередь, может быть, есть прямое продолжение модерна? Нельзя ли так сказать?*

Ответ: Идея антитетичности модерна и премодерна, общества Традиции — идея, которая довольно четко сформулирована и аргументированно изложена у традиционалистов. В начале XX века, когда писали Рене Генон, Титус Буркхардт, Фритьоф Шуон, Юлиус Эвола, эта идея казалось маргинальной. Большинство мыслило в рамках модерна, который рассматривал премодерн как детство цивилизации. Постепенно, с развитием радикальной и критической мысли в европейских университетах и кампусах, эта традиционалистская позиция через промежуточные фигуры (Элиаде, Корбена, Шуона, Леви-Стросса, структуралиста, который доказывал, что структурно бытие индейцев затерянного племени на Амазонке сопоставимо по всем параметрам с бытием современного гражданина Европы) стала вполне общепринятой. Этому послужили также масштабная работа структуралистов, следующих за Леви-Строссом, труды «новых левых» и ранних «новых философов», доказывавших, что примитивные группы и архаические общины является особым альтернативным изданием культуры, а не примитивной редакцией европейского мира. Люди, которые рассматривают парадигму модерна как всеобщую парадигму, как правило, считают премодерн ее предшественником. Они даже не осознают нигилизма своего отношения к премодерну, поскольку этот нигилизм сродни отношению взрослых к детям. Само отношение к человеку другого цвета кожи, как к ребенку или отсталому существу — это свойство бытового расизма, мы с этим сталкиваемся постоянно на улицах. Мы сами, хотим мы этого или не хотим, отчасти несем в себе этот комплекс. Когда мы видим человека, который говорит на нашем языке хуже, чем мы, мы думаем, что он отсталый, мы над ним смеемся, хотя на своем языке он говорит прекрасно, а мы вообще ничего не можем на его языке сказать. Вот это приблизительно то же самое, что и с модерном. Если бы мы понимали премодерн, то нам бы в голову не пришло рассматривать его как детство, потому что у премодерна были и зрелость, и юность, а модерн — это, в конце концов, лишь девиация по сравнению с премодерном.

Что же касается другой типологии, например, если рассмотреть постмодерн как зрелость, то все в его феноменологии вопиет о том, что это не так. Это не может быть ни зрелостью, ни полнотой. Это может быть лишь последней степенью старческого маразма, смертью, агонией, но никак не зрелостью. Зрелость — это спокойствие.

Вопрос: *Что такое пострелигия? Какое место может занимать идея бессмертия души в обществе постмодерна, обрисованном вами?*

Ответ: Прямой эвакуации какого бы то ни было явления из эпохи премодерна в постмодерн произвести невозможно, поскольку между ними лежит модерн. Вы предполагаете, что вера или религия не исчезла в эпоху модерна, мы же утвер-

ждаем, что в эпоху модерна нет веры, но есть философия. Это философская вера или философская религия, которая инкорпорирована в модерн. Религия отрицается как социально-онтологическая данность, как парадигма в модерне, однако не все в религии отрицается в равной степени. Поэтому существуют такие процессы, как десакрализация религии по мере модернизации тех или иных конфессий. В ходе Ватикана-2, например, католики признали множество экстравагантных и одиозных вещей, чуть ли не Тейяра де Шардена хотели канонизировать, при этом считая себя верующими. Поэтому мы не можем говорить о *прямой* транспозиции веры в постмодерн, и не можем напрямую говорить о пострелигии. *Пострелигией является философия*. При этом религиозное сознание современных религиозных людей, в частности, христиан, в той или иной степени обязательно аффектировано парадигмой модерна. Работа постмодерна с премодерном напрямую совершенно неинтересна, между ними лежит бездна модерна. Постмодерну интересно работать исключительно с модерном. Постмодерн вырабатывает свой тезаурус именно в отношении к модерну и его тезаурусу. И если мы имеем дело с каким-то пронесенным через модерн элементом премодерна, смысл этого переноса в том, что в тезаурус постмодерна он иронически вплывает исключительно в последней своей редакции. Тейяр де Шарден может обыгрываться в постмодерне, а Римский папа — нет. Постмодерн просто не знает Римского папы (он над ним не смеется, но старается держаться от него подальше), а вот иезуит-ноосферист — кадр именно для постфилософии. Другими словами, постмодерн напрямую не занимается десакрализацией, за него это делает модерн. Десакрализация, святотатство — это дело Вольтера, Робеспьера, Ленина, это триумфальное шествие модерна. Постмодерн берется за вещи, когда с ними все ясно, закончено. Религия, вера, оказавшиеся где-то на обочине модерна, но сохранившие связь с парадигмой премодерна, постмодерн не интересует, и в его тезаурус не попадают.

Они используются лишь для того, чтобы «насолить» модерну. В качестве формы издевательства. Для этой цели может сгодиться даже Папа Римский.

Вопрос: *То есть человек постмодерна фактически остается десакрализованным, то есть получается ни одного клочка незапятнанного пространства?*

Ответ: Человек, которого вы описали — это настоящий, идеальный человек модерна, о котором, например, писал Валентин Распутин в «Прощании с Матерой». Вот, когда какая-нибудь ГЭС затопляет последнюю деревню с бабками и хороводами, и возникают только одни из русской земли торчащие железные колья — вот это, пожалуй, то, что вы описали, когда сакральность уходит и остается одно электричество и инженеры. То есть это уже было, это позади. Человек постмодерна — это даже не человек, который обнаружил себя не перед священным озером, а перед искусственным морем или заливом с затопленными храмами и деревнями. Это просто *другой* человек. Мало сказать, что он живет в десакрализованном мире, он живет в иронично-ресакрализированном мире, это тонкий нео-миф. Вначале убили религию, все убрали, поставили инженеров, прошлись трактора, затопили храмы, и дальше достают какие-то деревянные мечи, говорят, что «мы из племени эльфов», и двигают в полу-шутку в полу-серьез куда-нибудь в «Леголас» или «Логоваз», во что-то странное. То есть это уже следующий этап. Я не говорю, что мы не можем вернуться к вере, но это уже другая история. Курс постфилософии ориентирован на то, чтобы понять те парадигмальные состояния, в которых мы вот-вот окажемся. И если вы скажете, что русские люди прошли индустриализацию, сталинизацию, атеизм, материализм и не были этим затронуты, сохранив полностью свои православные убеждения, я с вами соглашусь, на практике это отчасти так. Но если посмотреть на парадигму советского периода или на парадигму западных исторических анналов середины XX века, то мы таких людей, кроме как в экзотике или на полной периферии, не найдем. Речь идет о парадигмах, а не о реальном опыте. Это разные вещи.

Вопрос*: О какой Традиции можно говорить, если мы пользуемся старыми словами, если слово как бы не имеет перехода?*

Ответ: Не все так механистично. Дело в том, что при смене парадигмы премодерна парадигмой модерна сами слова сохранялись, но *их смысл менялся*. Например, слово «человек» придумал не Декарт, придумали до него. Но этим термином Декарт стал обозначать нечто совершенно новое, нежели то, о чем сказано в Священном Писании. Это просто разные «человеки», совсем разные. В данном случае мы мо-

жем говорить условно и о человеке постмодерна, хотя точнее назвать его постчеловеком. Таким образом, мы можем использовать одно и то же понятие, помня, что в нем может быть заложен совершенно другой смысл. Мы можем взять одно и то же понятие и проследить семантическую мутацию смысла. В случае религии и философии мы имеем другое деление: религия — это нечто традиционное, философия — нечто современное. Когда появляется новая парадигма, появляется новое слово для обозначения сходного явления. Может, оно и было где-то там, но оно имело другой смысл. Поскольку мы имеем дело с той парадигмой, которая только подтягивается и на наших глазах реализуется, мы не можем четко сказать, пришло ли на место философии другое явление или нет. И является ли это философией? Как в случае с человеком, можем ли мы его назвать современным человеком, или нет. Поскольку тезаурус постфилософии находится в стадии становления, мы эти термины предлагаем условно.

И вот второе задание — подобрать систему синонимов тем терминам, которые мы сейчас для удобства механистически называем «пост». Мы говорим — постфилософия, а как этот феномен еще может быть назван? Мы говорим — постчеловек, а что под этим имеется в виду? Постгносеология, постзнание… А что такое «постзнание»? Это пока нефиксированная терминология постфилософии, это только приближение к определению, пониманию, постижению и трактовке явления, которому еще предстоит оформиться и получить окончательное право на существование.

Вопрос: *Нет ли здесь некоторого ускорения? Премодерн продолжался как минимум 1000 лет, Модерн — 100 лет, не будет ли период доминации постмодерна еще короче?*

Ответ: Дело в том, что понятие единой длительности — это понятие модерна, линейного времени. Вот 1000 лет, а вот 100. И 100 лет меньше, чем 1000 лет. А вот в аграрных обществах, домонотеистических обществах, не было понятия линейного времени. Оно появляется очень поздно в истории и к тому же не везде. Ранее же длительность этих циклов, которые мы принимаем за объективные данные, просто отсутствует. Трудно сказать, что длится дольше — десять лет в Европе XVII века, или тысячелетие в ассиро-вавилонской цивилизации. Это *разное* время, здесь общей меры нет. Поэтому и говорится о «конце истории» в постмодерне.

Дело в том, что мы вообще не можем сказать, что такое длительность в постмодерне, мы будем позже подробнее об этом говорить. Забегая вперед, замечу: это *рециклирование времени*. Раньше было время циклическое — в базовых парадигмах премодерна. Потом было линейное время — в парадигме модерна. Но время, которое принесет с собой постмодерн, другое, отличное и от первого и от второго. Это компьютерное время, это время оплаченной карточки; одновременно это время, где элементы могут меняться местами. Это *обратимое время.* Сейчас многие обыгрывают необратимость, которая как раз показывает возможность обратного развития сценария. Борхес написал об этом в своем интересном рассказе «Сад с расходящимися тропинками». В нем дается поливалентная, поливозможная версия существования, как компьютерный веер, где все может заново начаться. Смотрите, сколько игр на этом основано. То есть нельзя, на мой взгляд, следуя логике новой парадигмы постмодерна, даже задумываться о том, *сколько* это будет длиться. *Это не будет длиться нисколько*, потому что то, как оно будет длиться, будет настолько непохоже на то, как оно сейчас длится, что мы даже не можем себе этого представить. Так бывает, когда сознание человека изменяется настолько, что он вообще не знает, сколько длилось какое-то его состояние — мгновение или 100 лет. Об этом знает Традиция. А такое понятие как линейное, четкое время, когда что-то крутится, часы работают — это одно из утверждений парадигмы модерна. У мусульман все по-другому, у китайцев тоже: там что вчера, что тысячу лет назад — одно и то же. И в каждой парадигме существует свое понятие времени. Это совершенно разные времена.

Нам все время хочется осмыслить одну парадигму через другую, через привычную нам парадигму модерна определить все остальное. Естественно, что мы даже не замечаем, как она внутри нас вещает. Другими словами, то, что мы как носители модерна говорим, мыслим, воспринимаем, заложили инструкторы, которые создавали и поддерживали матрицу модерна.

Она, эта матрица, уже перегорает, так как плата несовершенна, но она еще работает. Сейчас нам инсталлируют другую плату — плату постмодерна. Другое время, другая тактовая частота, более совершенная, если угодно, конструкция.

ГЛАВА 2
ПОСТАНТРОПОЛОГИЯ

Антропология постмодерна тесно сопряжена с предшествующими парадигмами

Здесь мы будем говорить об изменении антропологической проблематики в процессе перехода от парадигмы модерна к парадигме постмодерна. Для того, чтобы ясно понимать проблематику антропологии в эпоху постмодерна, недостаточно описать наблюдаемые в этом процессе тренды и тенденции. Одна феноменология мало что скажет сама по себе, глубокое содержание этого процесса можно осмыслить, исключительно исходя из сравнения антропологической картины постмодерна с антропологией премодерна и модерна. Это обосновано тем, что сама парадигма постмодерна постоянно отсылает нас — хотя и всякий раз по-разному — к парадигмам модерна и премодерна, с которыми беспрестанно *играет*. Более того, не являясь чем-то строго определенным и не представляя собой самостоятельной системы координат, постмодерн, тем не менее, постоянно оперирует с *десемантизированными и ресемантизированными* элементами других парадигм, то лишая их привычного смысла, то нагружая новым — эксцентричным и экстравагантным — содержанием.

В предыдущей главе мы рассматривали соотношение парадигм модерна и премодерна в целом. Это знание нам понадобится для осмысления того, как изменяются статус, понимание и роль человека в третьей парадигме (постмодерне).

Антропология в парадигме премодерна: манифестационизм

Сакроцентризм

Для того, чтобы ясно понять, о чем идет речь в контексте постантропологии, следует сделать несколько предварительных замечаний. Давайте посмотрим, чем является человек в парадигме Традиции и премодерна.

Мир Традиции основан на *сакроцентризме.* В центре мироздания стоит *сакральное*. Сакральное — это отношение к миру как открытой системе, каждый элемент которой напрямую восходит к божественному началу, проявляющему себя сквозь этот элемент. Все, с чем имеет дело человек в сакральной картине мира, есть действенный символ, служащий опорой для божественного присутствия. Это невидимое, неуловимое присутствие, будучи зафиксированным, вызывает у человека особое чувство — смесь предельного беспричинного ужаса и головокружительного восторга. На этом чувстве построена религиозная психология. В парадигме Традиции сакроцентризм означает, что такое религиозное чувство вызывает не только отдельные обряды, явления, учения или изображения божеств, но что оно более или менее разливается по всему миру и пропитывает его токами невидимой и неощутимой, но при этом пронзительной обжигающей жизни.

Сакральное в наиболее архаическом срезе это *еще* не Бог или *уже* не Бог. Оно также не имеет ничего общего с философским пониманием бытия. Это прямое схватывание дополнительного «четвертого» светового измерения, которое распространяется вглубь вещей. В этом измерении сами вещи не рассматриваются как нечто отдельное или самостоятельное — точно так же, как и сам человек. Все, с чем мы сталкиваемся в сакроцентричной реальности, представляет собой некую *сплошную непрерывную ткань* «иерофании» («ιεροζ», «священное» и «φανεσται», «являться» (греч.). В парадигме премодерна нет привычных для нас понятий «субъекта» и «объекта». Фундаментальное различие между «*дигитальной*», основанной на «двоичном коде», современной философией и «*аналоговым*» миропониманием человека мира Традиции состоит в том, что в последнем нет тех строгих дистинкций, тех дуальных пар, которые мы привыкли считать чем-то самим собой разумеющимся и абсолютным, неотъемлемым от процесса мышления. В сакроцентричном мире *нет субъекта, который наблюдает объект*, потому что тот, кто наблюдает, на самом деле, и есть, в каком-то смысле, сам объект, а то, что наблюдают, имеет в себе и субъектное измерение. Сакральное бытие, неразделимое в своей основе, постепенно изливается, излучает себя, распространяется, поляризуясь на внутреннее субъектное начало и объектное начало. Но это никогда не необратимо, это в каком-то смысле лишь *игра*.

Атман есть Брахман

Полная формула такого подхода дана в индуистской традиции — «атман есть брахман», то есть «субъект есть абсолютный объект». «Атман» — это внутреннее «я» человека. «Брахман» — абсолютный объект, абсолютное бытие. В соответствии с этим в парадигме Традиции определяется принципиальная функция человека и строится вся антропология.

Представление о человеке как о чем-то отдельном, законченном, самостоятельном и имеющем строгую видовую структуру и четкое место в бытии на самом деле довольно позднее явление. В мире Традиции, особенно в архаических формах, в сакроцентрическом пространстве, *человек никогда не был равен самому себе* — это, пожалуй, и есть главное в его определении. Антропология в парадигме премодерна всегда указывает, что человек, будучи сам собой, всегда есть нечто иное, что он — «маска чего-то другого». Отсюда фундаментальное значение греческого термина «προσοπον» (откуда произошло, согласно пояснению Боэция, латинское «persona»), кото-

рый означает «театральная маска» («личность», кстати, это «личина», нечто, взятое напрокат).

Опровержение двух первых законов логики

Понимание человека в наиболее архаичной версии парадигмы Традиции противоречит двум первым законам логики, выведенным Аристотелем. Первый закон, «закон тождества», формулируется как «А равно А» второй закон, «закон исключенного третьего» — как «либо А равно В, либо А не равно В». Этот второй закон, по замечанию Хайдеггера, из современных философов поставил под сомнение только Гегель, основав на его отмене (точнее, пересмотре) свою «Большую логику». Антропологическая картина Традиции утверждает, что человек и равен и не равен человеку, то есть «А равно А» и «А не равно А». Тем самым нарушается строгость закона тождества. В понятие «человека», таким образом, включается одновременно *и его самотождество (identitas) и его инаковость (alteritas)* в отношении самого себя. И точно так же не действует и закон исключенного третьего — *человек есть иное, нежели он сам, и одновременно не есть это иное* (вместо «либо А равно В, либо А не равно В» получается «одновременно А равно В и А не равно В»).

Человек как место брака Земли и Неба

В антропологии Традиции человек — это всегда нечто *промежуточное*. В китайской традиции, например, человек рассматривается как *медиатор*, посредник между Небом и Землей; его собственная сущность не является чем-то законченным и навсегда данным, но, напротив, состоит в том, чтобы быть местом встречи энергий Неба и Земли (разумеется, речь идет не об обычном человеке, а о том, кто в китайской традиции называется «совершенным человеком»). «Совершенный человек» оказывается вместе с тем обобщающим образом того, чем является каждый конкретный человек, т. е. антропологическим архетипом. И если «совершенный человек» — это абсолютное «место свидания» Земли и

Неба, то обычный человек представляет собой зеркальное отражение «совершенного человека», т. е. опрокинутый, попорченный и несовершенный экран, который смутно и невнятно, но отражает строго то же самое — драму встречи Земли и Неба. Если Земля и Небо совершают постоянный брак в сердце «совершенного человека», то в сердце обычного человека случается нечто вроде мимолетной интриги, кратковременного увлечения, легкого флирта Неба и Земли. Это связь Неба и Земли временно устанавливается, быстро преобразуется и растворяется после того, как человек меняет свое качество — например, умирает или деградирует. В «совершенном человеке» небо контактирует с Землей постоянно, в обычном человеке — лишь иногда пересекается и снова расходится. Никакого другого значения у человека в китайской традиции, по большому счету, нет.

Образ «совершенного человека» — «инсани камил» — есть и в исламской традиции, особенно он популярен в суфизме. Есть его аналоги и в иудаистической традиции, где каббала предлагает целую серию архетипических образов — «Адам Кадмон» («древнейший Адам»), Метатрон, иногда пророк Илияху. Есть образы «тайного праведника», близкие к этим концепциям, и в христианстве. Соответственно, в любой традиции есть свои, часто весьма оригинальные образы «совершенного человека».

Сакральная иерархия

В парадигме премодерна наглядно торжествует принцип тождества-нетождества: человек не равен человеку, человек — это *человек плюс нечто еще*, а точнее, это некое поле игры, поле встречи. Отсюда возникает принцип *сакральной иерархии*.

Проекция сакрального представления об антропологии на различные типы людей или попытка структурировать людей по этому принципу свидетельствует, что через определенных людей больше говорит Небо, а через других — Земля. Китайцы полагали, что через женщину больше говорит Земля или Луна, через мужчину —

Солнце и Небо. Император воплощает в себе беспримесное небо, а простой народ — Землю. Их альянс в Поднебесной позволяет браку Неба и Земли быть прочным и плодотворным.

Разные культуры по-разному организуют структуру сакральных иерархий. Общим в них является идея, что человек не есть нечто законченное, самотождественное и цельное, «индивидуальное» (т. е. дословно «неделимое»), но есть условная *маска*.

Человека, как мы его знаем в парадигме модерна, то есть *индивидуального субъекта со строго определенным местом в объективном мире, с собственными рациональными моделями и суждениями относительно бытия и самого себя,* в парадигме Традиции вообще нет. Поэтому в наиболее чистых изданиях парадигмы Традиции мы не нащупываем такого явления как философия. Сакроцентризм мира и человека препятствуют зарождению самих предпосылок для ее появления. Даже в относительном, условном виде философия зарождается там, где начинаются процессы десакрализации, и представление о человеке соскальзывает в сторону соответствия аристотелевским законам логики.

Почему у русских философия появилась поздно

Поскольку русское общество долгое время было традиционным и перестало быть таковым довольно поздно, то и философия у нас на Руси возникла с большим опозданием по сравнению с Западной Европой. Это вполне объяснимо, потому что полноценная Традиции не предполагает существования ни субъекта ни объекта философии, в ней нет того, кто стал бы выстраивать полноценную рациональную модель, поскольку все переходит во все и не задерживается в каком-то одном строго фиксированном состоянии. Жизнь предстает как хоровод сакральных масок (на Руси их называли «харями»), которые скрывают завораживающий жизненный ритм священного бытия.

Касты как собирательная структура «большого человека»

То, что под *видом (маской, персоной)* человека могут скрываться *различные* реальности, дает основание для воплощения сакральной иерархии в конкретной кастовой системе.

В кастовой системе считается, что брахманы, жрецы — более совершенные люди, чем шудры (низшая каста в Индии), ибо они мыслятся как проявление высших аспектов бытия. У брахманов «много Неба и мало Земли», а в низших сословиях, например, в шудрах, согласно индуизму, «очень много Земли и совсем мало Неба». Но никто из них в этом не виноват, потому что это разные *существа* — глупо сравнивать облака и море, белку и ежа, ручей и холм. Еж ползает по земле, белка скачет по дереву, но никому и в голову не придет говорить: «Еж — это просто плохая и колючая белка, не умеющая прыгать, тупая и сопящая». Мы оцениваем ежа как ежа, а белку как белку, ручей как ручей, холм как холм, облако как облако, море как море. В кастовой модели брахман не просто «поднявшийся» шудра, а шудра не просто «опущенный» брахман. Это *разные* существа, разные миры, у каждого из них — свои собственные, отведенные им места, поскольку они представляют собой воплощение различных энергий и различных смесей бытия. Эти энергии циркулируют сквозь них, каждый может достичь совершенства в своем собственном роде и виде. И если шудра сможет стать «совершенной Землей», это будет столь же ценно, как брахману стать «совершенным Небом».

В священном понимании кастовой иерархии различие выстраивается не между одинаковыми существами, оказавшимися по той или иной причине на разных этажах социальной лестницы, но между *разными* существами, находящимися на разных этажах социальной лестницы. Сама же социальная лестница является выражением сакральной иерархии. Внешнее сходство сущностей об-

манчиво — так начинающий натуралист может перепутать лебедя с курицей. Люди суть маски, а касты ближе стоят к их подлинной внутренней природе, так как намекают на то, *что* под масками скрыто.

То, что ближе к центру, более священно и, соответственно, *ближе к власти*. Что менее священно или священно второстепенным образом, то — дальше от власти. Вместе все касты образуют «большого человека», который призван выполнять вселенскую функцию.

Антропологический круг, «совершенный человек» и «трансцендентный человек»

Традиционная антропология представляет все дело следующим образом. — Обычный человек является своего рода «дефектной» версией «совершенного человека». Он несовершенен, потому что реализует лишь частные аспекты того, что заложено в человеческом архетипе. Тем самым он стоит на периферии сакрального пространства. В центре этого пространства находится «совершенный человек». Это не абстракция, но это и не совсем конкретная личность, это скорее некое антропологическое оформление высшего священного начала. Этот центральный человек (вокруг которого вращается «Колесо Вселенной») называется в индуистской традиции «Чакраварти» («вращающий колесо»). В других традициях он имеет иные названия — «скрытый король», «спящий император» и т. д.

Рене Генон описывал эту картину таким образом. Есть круг, в его центре точка — это «совершенный человек». Периферия круга — обычный человек. А сквозь центральную точку проходит *вертикальная ось*, вокруг которой колесо или круг вращаются. Эта вертикальная ось есть *трансцендентный человек*, то есть само выражение тотального принципа сакральности. Задача человеческого существа в Традиции — осуществить два этапа интеграции:

1) *перейти от периферии к центру,* то есть из обычного стать «совершенным человеком»

2) и, когда он окажется на этой великой оси, *интегрироваться* с этой осью (срастворится с ней), т. е. стать «трансцендентным человеком».

В парадигме премодерна структура понимания человека, человеческой мысли, человеческого тела, человеческих эмоций, человеческих типов рассматривается именно через описанную антропологическую модель.

Три главные точки сакрального организма

В конституции человека Традиции принято выделять три главные точки, соответствующие трем уровням священной Вселенной. Они указывают символически и на «духовные органы», и на психологические узлы, и на физиологические центры. Здесь еще нет строгого разделения на дух, душу и тело, поскольку в наиболее архаических пластах Традиции эти уровни слиты. Лишь в более поздние эпохи стало общим местом говорить о том, что существует отдельно от тела душа, отдельно от души дух и т. д.

Первая главная точка — это точка *ума* или разума, которая локализуется в сознании; вторая — точка *сердца* и третья — точка *основания позвоночника* (либо *гениталий,* то есть низа живота). Эти три точки в модели сакральной антропологии составляют собой смысловую ось. В такой системе высшей точкой является сердце, а не голова. Это очень важный момент. Именно *сердце*, находящееся в середине человеческого тела, в антропологической картине премодерна, более всего соответствует основной функции человека *как модератора*. В определенном смысле, сердце и есть резюме человека, его обобщающий код.

В сакральном пространстве Традиции никогда нет окончательной уверенности, где верх, где низ. Так, досократик и жрец Аполлона Гераклит говорил о том, что «путь вверх и вниз — одно и то же». «Вверх-вниз» — очень правильный термин, смущавший рационалистов уже в Античном мире. Наверное, когда Гераклита спрашивали: «куда?», он отвечал: «вверх-вниз». Поскольку в Традиции никогда нет однозначной логической тождественности (она всегда включает возможность инаково-

сти, и тождество одного с другим никак не исключает нетождества этого одного с другим), абсолютного верха и абсолютного низа нет, эти рациональные модели приходят в философию и человеческое сознание позже, только вместе с теорией Аристотеля о «естественных местах». И соответственно, чисто теоретически, человека в сакральном понимании всегда можно перевернуть вокруг его центра, вокруг его сердца. Многие религиозные символы изображают человека симметрично расположенного вверх и вниз головой — например, в виде шестиконечной звезды, трактуемой в каббале как наложение «большого лица» (макропрозопа) на «малое лицо» (микропрозопа). Антропология Традиции учит, что в человеке наличествует два человека: «внутренний человек» расположен ногами вверх, «внешний человек» — ногами вниз.

Кстати, одним из признаков сакрального опыта и столкновения человека с сакральным, является *переворачивание*, некое внутреннее озарение, внезапное прозрение, «сатори», по выражению дзэн-буддистской традиции. Соответственно, точкой опоры для человека не всегда является земля, на которой он стоит: некоторые люди стоят ногами на Небе, а головой обращены к Земле.

Сердечный человек

В антропологии Традиции сердце человека берется как нечто наиболее надежное и центральное — эта точка уж точно нам присуща, а где верх, где низ, это вопрос открытый.

Важно проследить, как традиционалистская физиология рассматривает сущность мышления. Сердце, которое является центром человека, его кодом, испускает свои лучи и свой жар. Лучи отражаются в сознании, в уме, в «черепной коробке» и формируют содержание нашего рассудка. А жар спускается в низ живота или в солнечное сплетение, или ниже, в сферу гениталий, и образует спектр волевых, жизненных, висцеральных энергий. Если гипотетически убрать сердечный центр, то мы обнаружим две достаточно противоположные реальности — сознательную деятельность рассудка и животную активность тела. *Без сердца человек, с одной стороны, становится рациональным автоматом, а с другой стороны — животным*. Согласно антропологии Традиции, в полноценном («интегрированном») человеке такой оппозиции нет, потому что человеческое сердце, очищенное от второстепенных элементов, дает и жизненные импульсы, оживляющие человеческую плоть, и свет сознания. Плоть и дух не противопоставляются друг другу, никакого дуализма не возникает, так как первичность работы сердца обеспечивает всей структуре изначальный синтез. Задача человека снова собрать и жизненные силы и сознание в сердце, откуда и проистекают эти фундаментальные энергии организма.

При этом некоторые практики предлагают начинать с низа позвоночника (где, по утверждению Йоги, располагается энергия жизненной «змеи» Кундалини) и возгонять вверх к голове. Другие учения, напротив, говорят о перемещении ума вниз, в сердце — таковы практики православных исихастов, составляющих психотехники «умного делания».

Поэтому Традиция вводит такое понятие как «сердечный человек», и сердце берется в качестве одного из высших и фундаментальных символов, обозначающих наиболее сущностное в человеке.

Метаморфозы и аватары

Поскольку в парадигме Традиции человек окончательно не фиксирован, то перед ним открывается *возможность метаморфоз* — в частности, «трансмиграции» и «метемпсихоза». В разных традициях этот принцип описывается по-разному. Рене Генон предупреждает, чтобы мы не принимали теорию «реинкарнации» слишком буквально, полагая, что один и тот же человек перемещается в разные тела, что индивидуальная душа путешествует по разным мирам (тем более, что во многих традициях есть прямые указания, что это не так).

Но, тем не менее, если мы берем мир Традиции, то у человека есть гигантский спектр возможностей при вы-

явлении внутренней идентичности. Поскольку здесь «быть человеком» является не ответом, но скорее вопросом, то у человека открывается широкая перспектива *быть кем-то еще*. Эта возможность может быть реализована в превращении людей в богов, духов, животных, цветы, предметы. Поскольку человек есть место встречи Земли и Неба, он может реализовать в себе небесные возможности и подвергнуться определенной «ангелизации» — тому, о чем Анри Корбен говорил, как о «ангеломорфозисе», «ангеломорфности», «ангелоподобии» человека, его души. Другими словами, в христианстве считалось, что человек может выйти за пределы человеческого, а в дохристианской или, точнее, домонотеистической модели — что он просто *мог стать богом*.

Так, для индуиста, например, непонятной является идея *уникальности* воплощения Бога в Христе: он не может постигнуть, что в этом необычного и почему это может случиться только один раз в истории, как утверждает церковное учение. Для индусов это совершенно естественная вещь, поскольку Бог постоянно воплощается в аватарах — как в больших, полных, которых признается десять, так и в частичных, малых, которых бесчисленное множество. Он вообще *воплощается во всем*. Соответственно, θεοσιζ (теозис), «обожение», которое для нас, православных, является исключительной вещью, для немонотеистической традиции представляет собой нечто вполне естественное и широко распространенное. Другими словами, в архаических религиях *человек легко может стать Богом потому, что он им и является по своей сути* (он просто может об этом *вспомнить или не вспомнить)*. И в этом для человека, например, индуистской традиции, нет ничего необычного.

В китайской традиции не говорится о Боге, там говорится о принципе Дао, но поскольку мы применяем теологическое понятие «Бог» довольно условно и в случае индуизма, то нет оснований для фундаментального различения в понимании сакрального первоначала в китай-

ской и индуистской традициях. Различие в понимании структуры первопринципа огромно, но основная тенденция, тем не менее, остается такой же.

Инфернальные метаморфозы

Однако человек в антропологической картине Традиции может не *только подняться, но и опуститься*, то есть выйти за свои границы *вниз*, ведь эти границы прозрачны во всех направлениях. Человек может возвыситься, отождествиться с тем, что находится выше него, но может и *унизиться*, превратиться в лягушку, свинью, беса, лярву и другие неприятные сущности. Это не значит, что он превращается так, как в фильмах ужасов или сказках. Просто его бытие утекает из точки медиатора, Небо покидает его, и отсюда рождается принципиальная возможность *инфернальных метаморфоз*. Когда-то такие метаморфозы воспринимались буквально — память об этом дошла до нас в историях про колдунов, ведьм, упырей и оборотней. Позже это приобрело характер метафоры и прикладывалось только к качеству жизни души: человек не буквально превращался в свинью, но становился «свиньей духовной»…

В труде Овидия «Метаморфозы» подробно сообщается о том, в какое многообразие сущностей можно превратиться.

Я привел только самые крайние формы, иллюстрирующие открытость антропологической картины в Традиции — «обожение», с одной стороны, и превращение в животное, с другой. Но существует множество промежуточных существ, которые в полноценной парадигме Традиции могут рассматриваться также как «стоянки» человека.

Манифестационизм

Здесь следует сделать важное отступление. Антропология Традиции, и шире, онтология Традиции, вообще, вся парадигма Традиции делится на две неравные части. Парадигма Традиции может быть основана на принципах или

манифестационизма или *креационизма*. Манифестационизму соответствуют домонотеистические (или политеистические) традиции — и архаические, которые мы наблюдаем в культах аборигенов, индейцев, папуасов, и развитые, рациональные, как, например, индуизм и отчасти буддизм или даосизм. Все они объединяются тем, что основаны на принципе *манифестации*.

Manifestatio — это латинский термин, означающий «откровение, проявление». Смысл манифестационистской парадигмы заключается в том, что между феноменологической частью реальности (явлениями) и онтологической частью реальности, то есть ее бытийными корнями, началами, *не существует принципиального зазора, пропасти, бездны, непроходимой грани*. У исламского мистика Ибн Араби есть концепция «ваджат аль-вуджут», «учение о единстве бытия», смысл которого заключается в том, что между Принципом, Священным Первоначалом, тем, что в теологии обычно называют «Богом», и любым проявлением *не существует фундаментальной неснимаемой преграды*. Это означает, если угодно, *потенциальную* божественность всего или «всебожественность». Разумеется, не *актуальную* божественность всего, что означало бы полное тождество мира и Бога, но лишь *принципиальную* возможность всего вернуться туда, откуда оно вышло. В такой картине между причиной и следствием существует *принципиальная обратимость и принципиальная однородность*.

То же самое мы находим, например, в платонических концепциях, особенно в неоплатонизме. Согласно теории эманации Плотина, существует Единое, «монада»: из него все выходит и в него все возвращается. Эти процессы протекают сложным образом — так, что это Единое никогда не перестает быть Единым, даже переходя в многообразие, и остается внутренним священным измерением в том множестве вещей, на которые оно рассыпается. Но эта россыпь Единого во множество, в том числе в людей, никогда не является резким и травматическим актом. Это всегда, в каком-то смысле, *игра*, то, что называется в индуизме «лила». «Брахма, открывайся! Брахма, закрывайся!» — и, по сути дела, все хорошо, все остается в цельности и гармонии. Так обстоит дело в манифестационизме.

Большинство обществ, которые мы относим к традиционным, живут, — по крайней мере, в историческом обозрении, — в манифестационистской парадигме. Человек в индуизме, даосизме, суфизме есть по сути *заместитель божества*, который может подниматься и опускаться, куда он захочет — высоко наверх или вниз, вплоть до самых глубин. Поскольку в нем нет собственного, строго ограниченного содержания, *человек есть только процесс*, процесс глубинного онтологического диалога Неба и Земли, процесс проявления.

Антропология парадигмы премодерна: креационизм

Травматизм религий Откровения

В какой-то исторический момент в парадигме Традиции происходит фундаментальный разрыв, связанный с откровением Торы, с иудаизмом, с тем, что называется «авраамической традицией». На место манифестационизма, т. е. представления о мире и человеке как прямом проявлении Первоначала, приходит креационизм, т. е. представление о мире и человеке как о продуктах одноразового творческого акта Божества, порождающего нечто, что по своей природе оказывается радикально отличным от природы самого Божества.

Трудно сказать, когда иудаизм по-настоящему стал утверждать креационистскую парадигму, когда в иудейской дохристианской традиции утвердилась теология «creatio» — творения. Вокруг этого ведется много споров (в некоторых я принимал участие) среди современных историков религий: и иудейских раввинов, и христиан-

ских теологов. Гипотез очень много. Я не буду слишком настаивать на какой-то одной версии. Тем не менее, есть один неоспоримый факт.

Совершенно очевидно, что христианская теология в эпоху святого апостола Павла, когда она разрабатывалась, имела дело именно с метафизической моделью креационизма, принятой в иудейской общине того времени в качестве *фундаментального метафизического основания*. Откуда она взялась? Некоторые современные раввины и каббалисты утверждают, что ее «придумали христиане» и что трансцендентализм и креационизм, то есть «авраамизм» в чистом виде, ввели именно ранние христиане для «метафизической полемики с иудаизмом». Однако классическое и устоявшееся мнение состоит в том, что креационизм является специфическим новшеством традиционной еврейской веры, то есть иудаизма и «Ветхого Завета». И именно в Библии, согласно большинству толкований, закладывается идея творения мира «из ничто» (ex nihilo), что предопределяет необратимый разрыв между Творцом и тварью, основанный на фундаментальном и неснимаемом различии их природ. Именно концепция «творения из ничто», т. е. креационизм, и делает монотеизм монотеизмом, лежит в основе теологий всех форм монотеизма.

Креационизм есть основа монотеизма

Многие, наверное, задавались вопросом, почему мы называем «монотеизмом» иудаизм, христианство и ислам, и почему мы не называем монотеизмом, скажем, адвайта-ведантизм или неоплатонизм Плотина, где тоже говорится о Едином? Почему «единобожием» считаются только исключительно три *авраамические* традиции, а остальные традиции, даже утверждающие единого Бога (Первоначало), не причисляются к монотеизму?

В иудейской теологии утверждается фундаментальное онтологическое различие между Богом и миром. Соответственно, мир становится не проявлением, *не манифестацией, а креацией,* творением Божества. В индуизме, например, мы часто встречаем термин «создатель» — «тваштар», но от этого индуизм креационизмом не становится, ведь он не разделяет жестко природу Божества и природу мира. Поэтому речь идет не о самом понятии «творения», но о том значении, которое иудейская метафизика впервые вложила в это понятие: «творить» — это всегда значит «творить-не-из-Бога». Есть приципиальное различие между творением ex deo и творением «ex nihilo» — «творением из Бога» и «творением из ничто». Это различие между монизмом, где тоже зачастую речь идет о творении, и собственно монотеизмом. Творение «ex deo» является монистским, а творение «ex nihilo» — монотеистическим.

Монотеизмом является только то, что, с одной стороны, утверждает творение ex nihilo, а с другой стороны, разницу между природой Творца и природой твари, то есть Бога и мира: более того, несводимость одного к другому. В классических и ортодоксальных теологиях монотеистических традиций (иудаизма, христианства и ислама) осуществляется *фундаментальный разрыв* предшествующей монистской парадигмы премодерна. Это тоже премодерн, потому что здесь есть вечность, здесь есть Бог, онтология, сакральность, но в отличие от манифестационистской версии, наиболее широко распространенной или немонотеистической версии, в парадигме креационизма существует невозможность перехода вещи назад, *в* своего Творца. Вещь может вернуться только в ничто. Иными словами, божественное дыхание, божественная форма, божественный образ дан миру *извне* — «пустота» оформлена с помощью внешних творящих энергий. И энергии возвращаются к Творцу, а то, что сотворено — нет.

Антропология креационизма, «человек сотворенный»

Так в парадигме премодерна возникает промежуточная (между парадигмой Традицией и парадигмой модерна) под-парадигма мо-

нотеизма, в которой складывается особое представление о человеке. Теперь это «*человек сотворенный*», «homo creatus», человек монотеизма. Этот человек, в отличие от человека манифестационистской традиции, *уже* жестко не является *Богом*, хотя *еще* и не является только *человеком* (как в модерне). Он, однако, обладает совершенно новыми качествами: он персть («грязь»), сотворенная божественной силой извне, и обреченный в эту же грязь смерти вернуться. В той степени, в которой он сотворен, тварен, он и не является Богом. Человек впервые получает *жесткие ограничения*, ему говорится: «*Ты не просто «персона» («маска»), которая может под собой скрывать неизвестно что — от высших до низших реальностей, хоть Небо, хоть Землю. Теперь выше того, что у тебя есть, тебе не подняться — никогда не подняться. Ты никогда не сможешь стать Богом, потому что ты — тварь*».

Здесь возникает совершенно иной человек по сравнению с человеком архаической Традиции. Он еще традиционный, он еще почитает сакральное, но он уже представляет собой некую аномалию, некое отличие всех от других вещей. Он выделен в особую категорию. И именно с ним (а не с животными, горами или реками) Бог заключает Завет. В манифестационистской парадигме, например в индуистских аватарах, Первоначало могло проявлять себя в форме медведя или рыбки. У Вишну одна из манифестаций была в форме рыбы (матсья), другая — в форме белого кабана. В манифестационистской парадигме ничто не препятствовало проявиться Божеству через какое угодно существо — человеческое или нет.

В монотеизме и в антропологии монотеизма это более невозможно, и человек становится уникальным лицом, которое вступает в договорные отношения с трансцендентным Божеством-Творцом. Творец заключает с человеком *пакт*, и только человек выносится из всеобщей тьмы вещей, отвечая за себя и за окружающий мир перед своим Создателем.

Рождение моральной личности

Если внимательно присмотреться, то уже здесь, в *теоцентризме*, в монотеистической религии, остающейся в рамках парадигмы Традиции, можно обнаружить *первые признаки антропоцентризма*, поскольку человек перестает быть просто модератором, «местом встречи Земли и Неба» — он становится *самостоятельным субъектом сакральной истории*, который вступает в договорные отношения с Божеством. Таким образом, он, с одной стороны, выделяется из природы, выпадает из нее, но, с другой стороны, и не может претендовать на божественность ни при каких обстоятельствах.

Далее, Творцом ему дается задание, «Завет». Отсюда понятие — «Ветхий Завет». «Ветхий Завет» дается следующим образом. «Ты не Бог, — говорится сотворенному человеку, — но ты должен вести себя хорошо, иначе будет тебе не очень хорошо». Собственно говоря, это предложение совершенно иное, нежели обращение, например, Первоначала в лице Кришны к Арджуне — в истории, приводящейся в Бхагавад-Гите. Арджуна перед битвой при Курукшетре говорит: «*Я не хочу убивать этих людей, они мои родственники, и все мы стали жертвой злодейских интриг Кауравов*». На эти слова Арджуны аватар Кришну (воплощение бога Вишну), бывший у него извозчиком, отвечает: «*Да не стоит так убиваться. Они все равно уже мертвы. Все, что должно произойти, уже произошло. Ты ничего не можешь изменить. Тебя, по сути, нет. Иди и сражайся: их нет, и тебя нет, только все во всем есть, а смерть есть жизнь, и жизнь — смерть. И во всех и во всем — я, Божество*».

Когда Арджуна по-прежнему не хочет драться, Кришна говорит ему: «*Ну, тогда посмотри на меня, я покажу тебе их трупы, поскольку все уже произошло, и все во мне*». И он открывает ему свое космическое тело, в котором есть одновременно и прошлое и настоящее и будущее, и Арджуна ужасается и потом уже действует правильно, так как он опознает Кришну как своё высшее «я», и он понимает, что уже не свободен оставаться в неведе-

нии относительно него. Кришна показывает Арджуне, что *нет вообще вопроса свободы личности, потому что никакой самостоятельной личности нет*. И он уже перебил своих врагов и совершил все свои подвиги, и ушел в иные миры, а колебания Арджуны, его острое переживание личностной драмы — это наитие майи, «космической иллюзии», скрывающей от него истинную структуру бытия. *«Иди и бей врагов, ведь ты не свободен их не бить»*, — говорит ему Кришна, потому что все уже произошло. Это емкий образец логики антропологии Традиции в ее немонотеистической версии.

Но вот возникает антропология монотеизма, где говорится совершенно другое: *«ты свободен убивать своих врагов или не убивать их», «ты свободен, Авраам, приносить своего сына в жертву Богу или не приносить. Но оценивать твой свободный поступок будет Бог, только он может вынести приговор — хорошо ты поступил или плохо»*. Так происходит рождение монотеистической морали и, соответственно, *моральной личности*. Вся проблематика креационизма состоит именно в этой *свободе*.

Утрата сердца

Если вспомнить теорию трех основных центров человека в Традиции, можно сказать, что в креационизме сердечное начало либо уходит на второй план, либо вовсе забывается. Креационистский человек монотеизма состоит принципиально из двух начал — из сознания и животных влечений. Между этими полюсами развиваются особые отношения, немыслимые у «сердечного человека» Традиции. Сознание и животные инстинкты более не имеют точки синтеза и вступают друг с другом в формальное противоречие: жизненные силы влекут человека к одному, разум — к другому. Этот дуализм составляет фундаментальную основу моральной личности монотеизма. Эта личность помещена в непрерывный и нескончаемый спор между грехом и добродетелью. Грех влечет человека «вниз», разум — «вверх». И отныне «верх» и «низ» приобретают абсолютное значение. Верх — это местонахождение Творца.

Низ — это собственная природа тварного мира, «лежащего во грехе».

Такой «человек моральный» оказывается на полпути от человека Традиции к человеку модерна. И самое важное здесь — *утрата сердца*, точнее, представления о важности и первоначальности сердца.

Креационизм как этап перехода к парадигме модерна

Для чего нам надо знать о креационистской поправке? Для того, чтобы понять, что процесс возникновения современной антропологии шел не сразу от манифестационистской антропологии Традиции к современной, но через логически и исторически промежуточный этап монотеистического креационизма.

Креационистские традиции были доступны и понятны в своей глубине только на довольно *элитарном* уровне. Когда в креационизм включались обычные люди, то есть когда они принимали иудаизм, христианство или ислам, то старались трактовать религию, исходя из естественных для них *манифестационистских* установок. В то же время в этих религиях существовала *особая* элита, которую можно назвать «эзотерической элитой» или «мистиками», которые вполне сознательно, — не от бестолковости, а наоборот, от слишком большой толковости, — интерпретировали догмы и догматы монотеистической религии *в духе монизма*. Яркий пример — каббала в иудаизме, суфизм и отчасти шиизм в исламе, христианская мистика от Дионисия Ареопагита через отцов-каппадокийцев к афонскому исихазму.

Само христианство в контексте других авраамических традиций занимает совершенно особое место, поскольку тринитарная теология фундаментально изменяет всю картину креационизма и учреждает совершенно особую онтологию новозаветной Церкви, в центре которой имеется прямое присутствие нетварного Божества — Господа нашего Исуса Христа. И хотя христианство наследует ветхозаветный креационизм и заложенную в нем

метафизику, в новозаветной перспективе через факт Воплощения Сына, Второго лица Пресвятой Троицы, вся картина существенно меняется.

Эту тематику я подробнейшим образом разбирал в своих книгах «Метафизика Благой Вести» и «Философия традиционализма», а также частично в «Философии политики».

Но в любом случае на теоретическом, концептуальном уровне креационизм был той антропологической конструкцией, которая напрямую подготовила появление парадигмы модерна. Исторически и логически появление антропологии модерна и современного человека как такового без промежуточного этапа монотеистических религий было бы немыслимо. Те сдвиги, которые происходят в контексте парадигмы премодерна в области перехода к монотеистической теологии, в частности, появление человека сотворенного, человека морального, человека «без сердечного центра», и создают теоретическое основания для возникновения антропологии Нового времени.

Антропология в парадигме модерна

К человеко-человеку

Суммируем основные этапы развертывания антропологических циклов — от Адама до эпохи Просвещения.

В начале человек был медиатором, сыном Неба и Земли, местом брачной встречи высших световых энергий с темной, обратной стороной бытия, его земной стороной.

Потом человека умалили до твари, то есть придали статус живого глиняного горшка, которому дали наказ: «Если будешь правильно себя вести, может, не все так плохо кончится». И действительно, произошло событие для нас, православных, фундаментальное, когда это скромное существо спасли, открыли ему путь назад в рай, в изначальную полноту как дарованную благодатную возможность. Человеческая природа была изъята Христом

из-под бремени этого креационистского закона. — «Ничто же бо совершил закон», — писал святой апостол Павел.

Но, тем не менее, определенное скольжение по парадигме развивалось и после Христа, пока, наконец, отринув креационистскую антропологию, модерн выдвинул гуманистическую антропологию, в которой человек отныне был равен только самому себе. Так от человека-Бога через человека-творение мы дошли до *человека-человека*.

ПРЕМОДЕРН		МОДЕРН
манифестационизм политеизм, язычество	**креационизм** монотеизм, авраамическая традиция	
богочеловек, человек как онтофания	человек как могущий быть спасенным	человек сам по себе
человек как Бог	человек как могущий быть спасенным	

Парадигмы и антропологические модели

Антропология модерна: человек как мера вещей

Антропология модерна окончательно порывает не только с манифестационистским представлением о человеке как персоне-маске, за которой могут стоять иные, нечеловеческие (божественные или демонические), реальности, но и с монотеистическим пониманием человека как фиксированного в видовом смысле существа, которому, тем не менее, открыта перспектива посмертного спасения (в католичестве) и спасения и обожения (в православии). Замечу по ходу дела, что православная традиция лежит го-

раздо ближе к полюсу манифестационистскому, чем к креационистскому не столько в догматическом, сколько в стилистическом смысле.

В модерне происходит фундаментальная антропологическая революция. Впервые появляется человек полностью *тождественный* самому себе, *не созданный* никакой трансцендентной инстанцией, и не имеющей никакой фундаментальной *задачи*. Появляется важнейшее антропологическое тождество модерна: *человек равен человеку*. Человек нерасчленим, неразделим, не растолковываем ни из чего другого. Он есть, по выражению софиста Протагора, «мера вещей». Протагор предложил этот абсолютно скандальный для греческого пресократического общества тезис в качестве ироничной шутки, своего рода, брутального панк-анекдота. А в модерне он становится нормой. Ничего смешного в эпоху Просвещения люди в том, что «человек есть мера всех вещей», уже не видят: они, наоборот, утверждают это со всем возможным пафосом.

Декарт и рождение современного субъекта

Человек модерна это абсолютно новое явление, которого не существовало в парадигме премодерна. Тварный человек креационизма, сместивший на второй план точку центра, уже подготовил его появление, и отныне этот «современный человек» уже строго и догматически делится жестко на две части — на *рассудок* (ум) и *телесность* (аналогом этой телесности в антропологии премодерна был третий центр, связанный с основанием позвоночника или гениталиями). Философ Рене Декарт, наиболее активно повлиявший на становление картины мира Нового времени, дал дуалистическую формулу, которая стала классикой метафизики модерна: существует только *сознание* и *протяженность*, «conscience» и «etendue» (extensio). Собственно говоря, в «etendue», в протяженности, мы встречаемся с тем самым столь хорошо нам знакомым телесным миром, который впервые появляется исторически в представлении о креации. Но теперь уже трансцендентное начало, на почитании которого строилась антропология креационизма и религиозных авраамических культов, выносится за скобки, антропология меняется, и эта связь с трансцендентным Божеством перестает восприниматься как *фундаментальный онтологический фактор*, пусть извне, но организующий человеческую историю и, соответственно, определяющий ее курс, значение и смысл. Эта протяженность есть объект. На другом полюсе от него располагается субъект. Доказательство бытия — «онтологический аргумент» — Декарт выводит отныне не из Бога, но из мышления. Отсюда его знаменитая формула «cogito ergo sum», «мыслю, следовательно, существую». Если бытие субъекта выводится из мышления, то и бытие объекта (состоящего из телесности/протяженности) выводится из него же. Надо сказать, что Декарт не отрицает бытия Бога, но и его выводит из рассудочных умозаключений: если мыслящий субъект есть, то должна быть какая-то причинная инстанция, которая его вызвала к жизни.

Так возникает человек, равный самому себе, то есть *индивидуум*. И главным центром его бытия остается второй полюс из трехполюсной антропологической картины премодерна. Этот «однополюсный» человек, отождествляющий свое бытие с рассудком и из рассудка доказательство этого бытия получающий, и есть субъект в современном понимания.

Индивидуум — это совершенно новое представление о сущности человека, по сравнению с парадигмой премодерна. Это не просто модификация прежней парадигмы — это *радикально новая парадигма*. Индивидуум берется *неделимым, самоценным, разумным и телесным*. Соответственно, все эти элементы человека в современной антропологии берутся в качестве фундаментальных категорий, предопределяющих человеческое состояние как таковое.

Модерн как коллективный гипноз

Вот здесь заключен очень интересный момент. Когда парадигма модерна в отношении человека достаточно оттачивается, происходит распространение (экстраполяция) этой модели на все предшествующее. В том-то и сила парадигмы, что она саму себя никогда как парадигму не выставляет. — Она подает себя как нечто заведомо данное, само собой разумеющееся, очевидное, и, по большому счету, не поддающееся никакому критическому разбору. В этом и состоит специфика парадигмы. Если бы люди говорили: «Вот, мы — современные люди, сторонники Просвещения и Нового времени, и наше мировосприятие выстроено и организовано на основании парадигмы модерна, и поэтому такое-то явление мы рассматриваем так-то, сообразуясь именно с точкой зрения данной парадигмы», — это было бы честно, правильно, но… уязвимо. Им можно было бы всегда возразить: «А мы, как люди немодерна, традиции, исходя из нашей, скажем, религиозной, парадигмы, рассматриваем это явление по-другому». Поэтому носители парадигмы вместо длинной и честной вступительной формулы просто говорят: «*это так*». «Человек есть био-физиологическое существо, наделенное рассудком, он всегда был, есть и будет только таким, а все остальное он просто придумал, поскольку был темным и нецивилизованным, боялся грозы и населил мир какими-то духами, богами и чертями. А как только перестал уж слишком бояться грозы, то перешел от веры в глупых духов к представлению о высшем далеком Божестве (оно было нужно: ведь хоть немного, но грозы он все-таки еще боялся). И наконец, когда он окончательно переборол свой страх перед грозой, он всё-таки понял, что есть что и что почем, сообразил, что он субъект и cogito ergo sum, а перед ним просто протяженность, объект. И вот это и есть абсолютная истина о человеке, а все остальное — чепуха и мракобесие»

Так говорил Вольтер, почти так говорил Руссо, и так, в принципе, учат думать и говорить всех, кто приходит в

школы и институты, учебные и научные заведения эпохи модерна. Напрямую это уже никто давно не проговаривает в силу того, что это давно стало чем-то само самой разумеющимся, и проекция антропологической картины модерна на прошлое осуществляется сама собой.

Антропология модерна в ее парадигмальном измерении давно уже внутри нашего сознания, а не вне его. Декартовское cogito транслируется не только системой образования, но всей массой культуры, техники и социальных практик. Понимание человека только как индивидуума представляется абсолютной и непререкаемой истиной, при том, что это не что иное как одна из проекций парадигмы современности в область антропологии.

Если отстраниться от этого гипноза и сделать шаг в сторону парадигмы Традиции, все окажется *совершенно не столь очевидным:* система базовых доказательств современной антропологии сильно утратит свою убедительность. К примеру, рассыплется на глазах объяснительная иллюстрация тех, кто уподобляют стадии развития мировых цивилизаций развитию ребенка, в том числе в процессе формирования речи, полагая, что «примитивные» народы находятся на первичной стадии и еще не освоили по-настоящему «человеческий» язык. Посмотрев на историю человеческих обществ глазами традиционалистов, мы увидим смену общественных форм как деградацию, а отнюдь не как взросление, и сравнение с взрослением ребенка потеряет смысл и видимость доказательности.

Парадигма модерна утвердилась через массивный коллективный гипноз, через «внушение» (суггестию). С помощью системы интеллектуальных трюков она, как вирус, вначале внедрилась в европейское сознание, полностью его себе подчинила, а затем стала распространяться оттуда на остальной мир — в том числе и на Россию. Вспомните тургеневского Базарова. Он резал лягушек и осмеивал ценности окружающего общества, и за это справедливо назывался «нигилистом». С позиции па-

радигмы премодерна, носители парадигмы модерна и были настоящими «нигилистами». Но нигилизм этот открывался только в самых предельных формах мысли — например, в философии Ницше. В большинстве случаев «нигилистическая» (в первую очередь, в отношении парадигмы Традиции) сущность модерна была скрыта за пеленой пропагандистского гипноза.

Модернизация через террор и насилие

Русское общество противилось модернизации, и чтобы внедрить в него новую (нигилистическую) парадигму в XX веке миллионы людей были замучены, утоплены, удавлены, удушены, смяты, уничтожены, сожжены и расстреляны. Теперь «ужас» люди испытывали не перед «громом и молнией», но перед носителями «новой красной веры» в кожаных куртках, исповедующих культ «древней обезьяны», «абсолютной материи» и «тотального равенства». И этот ужас все еще живет в нас, на нем зиждется, в значительной степени, парадигма модерна в ее российском (экс-советском варианте), как зиждилась на страхе Божьем парадигма премодерна.

Не во всех обществах это происходило так жестоко, как у нас, кое-где людей убеждали более мягко. Но здесь можно вспомнить Реформацию, и жестокость религиозных войн в самой Европе XVII века (особенно 30-летней войны), кровавый дебош Великой Французской Революцию, подавление Вандеи, гражданскую войну южан и северян в США и многое другое. Все это проходило под знаменами «установления парадигмы модерна». В процентном соотношении в период Французской Революции, гражданской войны и якобинского террора погибло больше людей (по сравнению с общей численностью населения страны), чем в сталинских чистках и лагерях. Внедрять парадигму модерна всегда было трудно, так как это требовало слома всех устоявшихся веками привычек и обычаев. Бескровно это проходило редко. Гипноз подкреплялся пулей и пыткой.

Человек модерна как мера вещей модерна

Теперь приглядимся внимательнее к той антропологической картине, которую внедрял модерн. Что такое человек модерна?

В отличие от человека в парадигме премодерна к человеку Нового времени строго применимы все законы аристотелевской логики. В первую очередь, строго действующий закон тождества. Человек равен человеку, и это тождество не допускает в себе никакой нестрогости. Философия Нового времени называет этот принцип «субстанциальностью субъекта». Отличие «субстацииального субъекта» Нового времени от «человека Традиции» огромно.

В манифестационизме человек был местом динамической игры космических сил, его «субъектность» была относительной — это была «субъектность маски». В авраамической традиции понимание человека существенно сузилось и в чем-то сблизилось с антропологией модерна. Человек мыслился как раз и навсегда фиксированный (сотворенный Богом) вид, который, однако, способен пережить свою телесную смерть и ожидать в раю или аду воскресения мертвых и Страшного Суда. Таким образом, в монотеистическое представление о субъекте вкладывалось не только земное телесное существование от рождения до смерти, но и посмертное бытие души, которой суждено в конце времен вновь восстановить свое тело.

Человек Нового времени отличается от человека монотеистических религий именно тем, что его «сотворенность Богом» не воспринимается как нечто очевидное и само собой разумеющееся. Эта сотворенность либо допускается на основании рациональных аргументов (деизм), либо отвергается — также на основании рациональных аргументов, лишь выстроенных иначе (атеизм). В религиозной антропологии монотеизма именно Бог служит основным «онтологическим аргументом», т. е. способом доказательства бытия субъекта. И поэтому фактичность человеческого существа выводится из веры, а не наоборот. Поэтому-то и становится возможным

включить в понятие «субъекта» и посмертные формы пребывания души (в аду или раю).

В антропологии модерна, напротив, вера (или неверие) строится на фактичности наличия индивидуального человеческого рассудка, который сам по себе не ставится под сомнение и выступает в качестве главного «онтологического аргумента» — в первую очередь, для самого себя, а вслед за этим и окружающего мира. Отказ от прямолинейной и абсолютной веры в трансцендентного Бога и утверждение вместо этого систематизированного сомнения («сомневаться во всем» после Декарта стало принципом всей философии Нового времени) фундаментально изменило само представление о человеке и, по сути, ввело радикально новое явление — *человека Нового времени*.

Так как такой человек мыслится главной точкой всего миропорядка, то эта тенденция получила название «гуманизм». Гуманистический подход сводится к уже упоминавшейся формуле Протагора «человек есть мера вещей». В современной антропологии под человеком понимается именно современный «гуманистический» человек. И более строго, формулу Протагора можно было бы сформулировать так: «современный человек, человек модерна есть мера современных вещей, вещей модерна».

«Субъективный идеализм» и «субъективный материализм»

В основе современной антропологической картины лежит *человеческий субъект*, человек, строго равный только самому себе. Это чистый индивидуум, не разложимый ни на какие отдельные составляющие. При этом гуманистическая философия предполагает, что при этом он является высшей ценностью и высшей инстанцией по вынесению решений относительно того, что и как есть. Все остальное представляется продуктом творчества человека, заблуждений человека, хитрости человека, глупости человека, то есть человек выступает по факту «творцом бытия».

Этот субъект может, однако, толковаться двояко. Чаще всего его основой считается *рассудок*. Линия в философии, опирающаяся на рассудок, получила название «рационализма», и ее основателями считаются философы Декарт, Локк, Юм, Кант, Фихте и т. д. Каждый из них разработал особые развитые философские системы, которые по-разному выводили представление о субъекте из факта наличия мышления. Общее в этих рационалистических философиях то, что человеческий рассудок берется за главную составляющую человека как такового. *Перед* рассудком развертывается огромное количество феноменов, о природе которых рассудок выносит свои заключения. Совокупно, все то, что обнаруживается *перед* субъектом и то, что Декарт определил как «протяженность» (=телесность), получило философское наименование «объекта» (латинское «ob-jectus» дословно означает «брошенное перед», русское слово «пред-мет», «то, что метнули перед» — калька с такого философского термина). Сам Декарт и особенно английская школа философов-эмпириков (Ф. Бэкон, Дж. Локк и т. д.) не сомневались в самостоятельном существовании «объективного мира», в том, что внешний телесный мир есть сам по себе.

И Кант, простирающий сомнение на все большие и большие пространства, поставил в «Критике чистого разума» «наивный онтологизм» философии раннего Нового времени под сомнения, показав, что рассудок не компетентен выносить последние суждения о бытии или небытии объекта и субъекта. В философии Канта субъект и объект существуют как ноумены и как феномены. В качестве феноменов их бытие очевидно, а доказать бытие ноуменов — т.е. субъекта и объекта *самих в себе* (Ding-an-sich — «вещь-в-себе») разум не в состоянии.

Направление в философии, которое ставит во главу угла мыслящего субъекта (признавая или не признавая, как Кант, субстанциальность его субъектности) можно назвать совокупно «субъективным идеализмом». Это устоявшийся термин. Но можно предложить и своего рода

неологизм — «субъективный материализм». В отличие от субъективного идеализма, ставящего во главу угла индивидуальное мышление, «субъективный материализм» считает центральной субъективную телесность, которая выступает в качестве главенствующей инстанции в образовании субъекта. Эта линия получила наиболее развитое воплощение в психоанализе. Источником содержания человеческого «я» и человеческого сознания видятся здесь колебания индивидуальной телесности и индивидуальной сексуальности. Из этих «складок» сексуальности выстраивается содержание рассудка. Подробнее эти темы развили Ж. Лакан и постструктуралисты.

И субъективный идеализм, и более гротескный «субъективный материализм» в равной мере утверждают главенство субъекта. Такое представление о центральности субъекта лежит в основе всей современной антропологии.

Посмотреть на человека премодерна его глазами

Автономный, рассудочный, равный лишь самому себе индивидуум был чем-то совершенно «новым» по отношению и к человеку манифестационизма и к человеку религиозного монотеизма. И хотя термин «человек» использовался как в новом времени, так и в древности, граница (на которую обычно не обращают внимания), определяющая содержание понятия при переходе от премодерна к модерну, является столь фундаментальной, что по обе стороны от нее мы имеем дело с двумя в корне *различными существами, мирами и отношениями*. Мы не отдаем себе в этом отчета только потому, что некритически принимаем современную антропологию как истину в последней инстанции и бессознательно проецируем «современное» представление о человеке на прежние эпохи. Нам представляется, что человек всегда был таким, каким мы понимаем его сегодня, и просто не догадывался об этом.

Корректное освоение парадигмального метода, на котором построен наш курс, требует от всех серьезного умственного усилия. К премодерну требуется отнестись не так, как к нему относятся люди модерна, а так, как к нему относились, в нем проживали, его понимали и осмысляли, в нем действовали сами представители премодерна, люди традиции. Надо поверить им, довериться, войти в пространство их самоосмысления и самосознания без критической дистанции Нового времени. Это, кстати, не так трудно сделать. Люди премодерна жили не только в прошлом, в огромном количестве они живут и сейчас среди нас — это многие азиатские, африканские или латиноамериканские народы, которые зачастую сохранили уклады «традиционных обществ». Мы смотрим на них как на «отсталых дикарей», «примитивов», и пока это так, мы остаемся в границах антропологии модерна. Если постараться посмотреть на мир глазами людей традиции, то обнаружатся радикально иные измерения, о которых мы даже не подозреваем. И сам человек выступит в совершенно ином свете.

Подобные вдумчивые и доверительные исследования индейских племен бассейна реки Амазонка в Южной Америке привели французского антрополога Клода Леви-Стросса к поразительным открытиям, которые легли в основу философии структуралистов. Структуры мировосприятия этих архаических обществ оказались ничуть не менее сложными и развитыми, чем у современных европейцев или североамериканцев, а в некоторых случаях и более сложными. Но открывается это интеллектуально-духовное богатство только тем, кто способен «*поверить*» в то, что говорят и думают сами эти люди. И тогда то, что кажется современному рассудку «пред-рассудками» и «дикостью», обнаружится как полноценная цивилизация и культура, выстроенная на иных, нежели наша, принципах.

Структуралисты-антропологи подробно описали границу между человеком модерна и человеком премодерна, показав ее как то, что отделяет одну *структуру* от другой. Понятие «структуры» в этой школе отчасти созвучно тому, что мы понимаем под «парадигмой» — оба эти термина так или иначе связаны со структурной лингвистикой.

Антитетичность антропологии модерна и антропологии премодерна

В любом случае надо ясно отдавать себе отчет в том, что антропология премодерна (включая и манифестационизм и креационизм) полностью противоположна антропологии модерна. Между ними «антитетические отношения».

В парадигме премодерна человек либо скрывает под своей маской бога (или демона), либо является творением Бога. В парадигме модерна человек есть только человек и является, в некотором смысле. творцом самого себя.

В премодерне человек призван преодолевать свои границы в культе, обряде и символически ориентированном бытии, стараться «стать иным». В модерне человек призван укреплять свою самотождественность, «быть самим собой».

В парадигме премодерна либо человек вечен и живет до и после телесной смерти, либо (как в монотеизме) его душа, появившаяся вместе с телом, переживает смерть и остается бессмертной. В парадигме модерна человек смертен и после телесной смерти исчезает из бытия.

В парадигме премодерна в человеке главным центром является сердце и соответствующая ему интеллектуальная сверхрассудочная интуиция. В парадигме модерна основополагающим качеством человека является рассудок (второй центр), а в некоторых случаях (психоанализ, этология, витализм и т. д.) сексуальная энергия (третий центр).

Магистральные идеологии модерна и их понимание человека (субъекта)

Роль идеологий

По мере развития тех или иных философских установок общая парадигма модерна конкретизировалась в более узких идеологиях, которые складывались в упрощенные системы, доступные массам. До широких слоев населения парадигма модерна доходила именно через эти идеологии, а не непосредственно через философию, так как для восприятия философского языка требовалась особая подготовка, доступная лишь узкой прослойке. Поэтому распространение парадигмы модерна в ширь и в глубь западных обществ потребовало создания идеологий, которые доносили бы массам основные установки парадигмы в упрощенной и общедоступной форме.

В XX веке процесс создания современных идеологий вылился в создание трех основных ее типов, соответствующих трем основным политическим режимам — *либерализму, коммунизму и фашизму* (фашизму в широком смысле слова, включая национал-социализм и политический национализм). Названные три идеологии принципиально важны, поскольку и сами они и диалектика их развития подводят нас к проблематике постмодерна.

Три идеологии XX века дали три основных резюмирующих взгляда на модерн и его парадигму. Антропологии всех трех идеологий оперируют с человеком *как с человеком модерна*. В их центре — «человек современный», «homo modernus», от него они и отталкиваются. Не обращаясь к человеку Традиции и полностью пребывая в парадигме модерна, все три идеологии предлагают совершенно различные, иногда антагонистичные, модели человека с альтернативными представлениями о его путях, целях и перспективах.

Завершающаяся сегодня идеологическая история XX века сводится к парадоксальному и крайне интересному и напряженному «*триалогу*» этих идеологий. Все они находятся в пределах антропологической парадигмы модерна, но нам следует показать специфику трактовки каждой из них темы человека, темы индивидуума.

Человек в либерализме

Наиболее полно и ортодоксально соответствовал духу модерна, его фундаментальной парадигме, либерализм (либеральная философия, либеральная идеология).

ПРЕМОДЕРН	МОДЕРН	ПОСТМОДЕРН
Фашизм		
Гиперборейская традиция язычество	Национал-социализм, Германия Гитлера, страны оси	Планетарный тысячелетний Рейх
Коммунизм		
Пещерный коммунизм, раннеклассовые общества, феодализм	Социализм, СССР, социалистический лагерь	Мировой коммунизм, победа мировой революции
Либерализм		
Архаические общества	Капитализм буржуазная демократия Запад	Информационное общество, One World, глобализм, World State, мировое правительство, Empire

Интерпретация парадигм тремя главными идеологиями XX века

Именно в либерализме все основные философские, онтологические, антропологические, гносеологические, политические и экономические выводы парадигмы современности были сделаны прямо, без отклонений и умолчаний. Либерализм является *ортодоксией модерна.* Соответственно, либеральная антропология, либеральное представление о человеке, является наиболее *ортодоксальными* в контексте всей парадигмы модерна. Это было далеко не очевидно еще совсем недавно. — Весь XX век представлял драматическую и напряженную борьбу трех основных политических идеологий за право стать наиболее совершенным преемником Нового времени. И только сегодня, после фундаментального философского и исторического катаклизма, пережитого Россией в 1991 году, в конце двадцатого века, мы можем говорить о победе либерализма с полной уверенностью.

Нерв моего утверждения как раз и заключается в том, что сущность модерна можно оценить и понять по-настоящему только *сейчас*, лишь *после* того, как его цикл принципиально закончился, после того, как «пари», заключенное различными идеологическими силами, являвшимися главными «акторами» эпохи модерна, завершилось. *В этом «пари» победил либерализм*. Причем почти в том же первозданным виде, в каком он был сформулирован отцами-основателями — трагическим Гоббсом, прекраснодушным Локком, рассудочным Декартом, угрюмым Кантом и прочими, — он и дожил до конца XX века.

Сегодняшний, точнее, *вчерашний* (если сегодня, в каком-то смысле, является продолжением вчера, то и сегодняшний) либерализм конца 90-х годов XX века был строго таким же, как либерализм начала XVIII века. За этот век появились и исчезли фашизм с национал-социализмом, пытавшиеся доказать истории, что они тоже модерн — им довольно быстро свернули шею. Затем долго и отчаянно боролся за право быть носителем духа модерна, за его наследие марксизм (в виде коммунизма и социализма). Это была самая серьезная и фундаментально обоснованная попытка бросить системный вызов либерализму. Но в 90-е годы оказалось, что и марксизм проиграл. Сегодня именно либерализм как победившая идеология победившего модерна учреждает в качестве универсального эталона *свое* представление о человеке как индивидууме, свой *минимальный гуманизм*.

Все границы, которые отделяют индивидуума от верха, от низа, и даже от того, что по сторонам, в либераль-

ной антропологии прочерчены с самой предельной *жесткостью*. Нигилизм антропологии модерна в отношении антропологии премодерна получил оптимальное, наиболее емкое, содержательное, полноценное и фундаментальное воплощение *именно в либеральной философии*. И поэтому именно *человек либерализма* есть сегодня основной эталонный субъект истории, субъект политики («права человека» являются наиболее развитой моделью политического либерализма), субъект права, субъект науки.

Все в философии либерализма производно от индивидуума: представления о знании, ценности, обществе. Знание — это *интерсубъективная конвенция*. Собрались индивидуумы, помыслили, договорились о чем-то и признали то, о чем договорились, за истину. Позже они могут договориться о чем-то другом, и истина изменится. Отсюда вытекает представление о конвенциональности знаний. У либерального философа прагматиста Иеремии Бентама это описано совсем грубо: истина это то, что полезно для индивидуума. Предметом конвенции является государство, право, мораль, ценность, искусство, красота и т. д.

Либеральная антропология — это прямое выражение антропологии модерна без каких-то попыток диалектически развить или видоизменить ее. Специфика либерализма лишь в том, что он описывает парадигму модерна не на специфическом и усложненном философском языке, а на языке упрощенных понятий и прямолинейных предписаний, доступном массам. Либерализм переводит, воплощает антропологию модерна в конкретные юридические, политические, экономические, научные, социальные, гуманитарные, культурные и моральные установки, постулаты, законодательства и кодексы, которые и составляют пространство буржуазно-демократической практики.

К либеральному пониманию человека в полной мере применимы понятия *«субъективного идеализма» и «субъективного материализма»*. Эти две разновидности понимания субъекта лежат в основе большинства

идеологических конструкций либеральной мысли и практики, и именно индивидуалистический субъективизм следует считать идеологической собственностью либералов в большей мере, чем остальных идеологий, претендующих на причастность к модерну. Более того, именно критика субъективного идеализма (в меньшей степени, субъективного материализма, т. е. эмпиризма, прагматизма или фрейдизма) лежит в основе мировоззренческой борьбы нелиберальных идеологий против либерализма.

Человек социализма

Теперь о человеке социализма. Это совсем *иной человек*, нежели в либеральной антропологии, тоже *современный* человек, но другой. Отталкиваясь от базовой парадигмы модерна, коммунистическая философия пытается не просто сделать логические выводы применительно к антропологии, но и диалектически развить их в весьма своеобразном духе. В каком-то смысле, идеология марксизма — это модерн, стремящийся преодолеть, превзойти самого себя. Марксизм озабочен не просто констатацией парадигмы модерна, но поиском в ней критических и конфликтов моментов. Это идеология борьбы и движения, воодушевленная динамикой радикального переустройства мира. Вместо статической метафизики Канта марксистам была всегда близка парадоксальная диалектика Гегеля, перетолкованная в материалистическом ключе.

Человек марксизма — это классовый человек, он укоренен в классе и массе. И здесь уже не отдельный индивидуум есть мера вещей, но класс есть мера вещей. Класс есть субъект истории. Знание в марксистской идеологии становится отражением объективной реальности в классовом сознании. Эта объективная реальность есть тот же объект из парадигмы Нового времени, та же декартовская протяженность l'etendue. Это — некая *всемирная телесность*, которая говорит сама за себя, отражаясь в классовом сознании. Она же и есть материя.

Марксист Георг Лукач открыто писал о том, что пролетариат — «мессианский класс». Он является архетипическим для всего человечества. Это класс, в котором концентрируется все подлинно человеческое. Тем самым пролетариат выступает как фундаментальный исторический, мессианский, эсхатологический *коллективный индивид*уум (классовый индивидуум). При этом особенностью пролетариата, по Лукачу, является то, что в нем *объект и субъект совпадают*. Протяженность, l'etendue, и «эго», их противостояние, которое неснимаемо в субъективном идеализме, в коммунизме снимается через пролетариат.

Здесь мы видим интересный процесс — пролетариат становится *манифестацией всемирной материи*, ее экзегетом, медиатором. *Идентичность человека в социализме является производной от идентичности класса*, отсюда социоцентризм и социальный детерминизм марксизма. И хотя в истоке такой антропологической картины лежит вполне современное (из парадигмы модерна) понятие человеческого субъекта, этот субъект признается первичным в коллективной форме, и вторичным в индивидуальной. Конечно, социалистическая философия признает и индивидуума, но считает его пустым понятием в самом себе — содержанием его наделяет общество. Это радикально отличает идеологию социализма от идеологии либерализма. В либерализме общество вторично, а отдельный индивидуум первичен. Такой-то отдельный индивидуум и создает общество. В социализме все наоборот — общество создает индивидуума, наделяет его всей совокупностью основных характеристик на основе вполне конкретной социально-политической формации. Согласно марксистам, в обществе капиталистическом человек будет наделен индивидуалистическим сознанием. В обществе феодальном индивидуумы мыслят себя представителями иерархии каст. Если построить социалистическое общество, то сознание его членов будет коллективным. В этом марксисты видели

неизбежность своей победы: ведь они были искренне убеждены, что в обществе, которое должно быть построено после совершения социалистических революций, будут установлены истинные и объективные пропорции в понимании человека как коллективного социоцентричного существа. До этого же антропология капитализма (либерализм) сознательно скрывала эту истину за дымовой завесой индивидуализма, который является не более, чем «пропагандистским средством ведения идеологической борьбы буржуазии с пролетариатом».

Так марксистская антропология, находясь в парадигме модерна, пытается выйти за ее границы через расширение понятия «субъект» — от индивидуальной сущности к коллективной и общественной.

Идейным оружием социализма, направленным против субъективного идеализма либералов, является *объективный материализм*, т. е. теория, согласно которой первична внешняя материя («протяженность»), обладающая собственной автономной структурой, мыслящий же субъект есть не что иное, как *продукт развития этой материи*, достигшей точки, когда она становится способной отражать саму себя. Здесь снова, как и в других разделах марксизма, мы видим стремление преодолеть антропологическую парадигму модерна, и интерпретировать бытие субъекта (сознания) через отличное от него и предшествующее ему ad hoc постулированное бытие объекта (материи).

Солнечный человек коммунизма

Интересно проследить, что происходит с человеком на пределе социалистической теории, в крайних коммунистических версиях социализма. Здесь мы увидим, что антропологическая парадигма модерна начинает подвергаться еще более *существенной эрозии*.

Если мы внимательно почитаем Андрея Платонова, например, «Чевенгур» или «Котлован», то увидим образцы экстремальной версии антропологии большевизма (крайнего социализма), в которых сама мировая материя

начинает говорить о себе в странных формах и образах. В жителях Чевенгура, действительно, происходит некое сплавление субъекта и объекта. Индивидуальный рассудок как «буржуазное явление» отбрасывается, телесность приобретает освобожденный характер. Солнце работает, люди живут в бочках, ходят без штанов, двигают дома, пашут снег. И постепенно развертывается целый ряд явлений, явно выходящих за рамки парадигмы модерна.

Крайние формы этого классоцентрического подхода разрушают неснимаемые противоречия между людьми в некоем «свальном грехе» классового единства, когда уже нет ни ролей, ни позиций, ни разделений: рождается всеобщий, новый, революционный, празднующий *эсхатологический субъект*. Вот здесь мы уже полностью выходим за рамки парадигмы модерна, о чем справедливо говорили либеральные критики коммунизма, потому что здесь веет *чем-то другим*. Это напоминает некоторые эсхатологические теории, связанные с парадигмой премодерна и «традиционным обществом», особенно с теми учениями, которые описывали и предвосхищали ситуацию «конца света».

«Человек фашизма»

И наконец «человек фашизма». Этому посвящено немного серьезных исследований (по вполне понятным причинам), но с антропологической точки зрения, это не менее интересно. «Человек фашизма» — тоже субъект, индивидуум, и полностью подпадает под антропологическую парадигму модерна. Разница в том, что «человек фашизма» переживает свое состояние как предельно напряженную трагедию. Он предоставлен только самому себе, но переживает это не оптимистически, как румяный либерал-прагматик с томиком Иеремии Бентама подмышкой, а с холодным отчаянием. Мир модерна он воспринимает как безграничный кошмар, как тотальное отчуждение всех от всего. «Человек фашизма» — это одинокий герой, который описан, например, в романе Д'Аннунцио «Невинный» (и показан в фильме Лукино Висконти, снятом

на той же основе с тем же названием). Это человек индивидуальный, абсолютно закрепощенный со всех сторон, но воспринимающий эту закрепощенность как фатальность и богооставленность. В фашистской антропологии развертывается экзистенциалистская теология богооставленности. Не случайно, основатель экзистенциализма немецкий философ Мартин Хайдеггер был сторонником национал-социализма.

Немецкий нацизм решает антропологическую проблему несколько иначе, нежели итальянский фашизм. Внемля критике европейского нигилизма со стороны Ницше, он обращается к архаическим пластам, к элементам премодерна, но делает это, в общем, по сходной с фашистами экзистенциалистской чувствительности. Национал-социализм глубоко понимает модерн, но не принимает его просветительской программы. В национал-социализме можно встретить и д'аннунцианское одиночество героя-атеиста, который пришел ниоткуда и идет в никуда, совершая героический прыжок над бездной, но не на её другую сторону, а просто в никуда. В нем можно встретить, как у Ницше, попытку разогреть индивидуалистическое качество до предела, до трансцендентных пропорций, как волю к власти. Но в то же время на массовом уровне национал-социализм напрямую обращается к премодерну и воспевает ценности этнической и расовой общности, где индивидуум полностью растворяется в племени, становясь условной единицей коллективной сущности — этнического духа.

Во всех случаях антропология фашизма и национал-социализма, принимая вызов модерна и признавая его легитимность, стремится радикальным образом выйти из очерченных модерном границ. Модерн здесь осознается, принимается как данность, но морально и идеологически отвергается. Будучи вполне современной, идеология фашизма ставит перед собой цель покончить с современностью, ниспровергнуть ее, выйти в пространство по ту сторону парадигмы модерна — либо в своеоб-

разно понятое будущее «сверхчеловека», либо в архаическое прошлое, предшествующее модерну. Соблазнительно было бы увидеть в фашизме движение к традиционализму (судьбы некоторых традиционалистов, в частности, Юлиуса Эволы, дают для этого некоторые основания). Но наиболее проницательные исследователи — в частности, Ханна Арендт или Ален де Бенуа — справедливо показывают, что фашистский тоталитаризм принадлежит исключительно модерну и представляет собой лишь попытку «своеобразно» (мягко говоря) ответить на вызов парадигмы современности, оставаясь в целом в ее пределах.

Философия фашизма может быть с некоторой натяжкой определена как *«объективный идеализм»* в отличие от «субъективного идеализма» (и «субъективного материализма») либералов и «объективного материализма» марксистов. Например, Джованни Джентиле, один из теоретиков итальянского фашизма, был гегельянцем. В целом же, идеалистический подход, своего рода «политический романтизм», был отличительной чертой большинства идеологий фашистского типа. Вместе с тем в фашизме можно обнаружить и крайние формы субъективного идеализма, в котором идея человеческого субъекта переходит в идею субъекта космического, в фигуру «сверхчеловека».

Совершенно особняком стоит философия Мартина Хайдеггера, который со своей ключевой концепцией «Dasein» абсолютно не вписывается ни в типичные философии современности, ни в парадигму Традиции, и представляет собой явление, вообще не поддающееся классификации. Стоит упомянуть также о гротескных теориях «расового материализма», который исповедовали вслед за графом Гобино и Чемберленом немецкие антропологи Гюнтер, Клаус и др. Эти авторы наивно объясняли различие в культуре разных народов биологическими и климатическими факторами, являя собой экстравагантную разновидность биологического материализма.

Идеология либерализма выиграла соревнование за парадигму модерна

XX век в драматической и напряженной борьбе показал нам, какая из трех идеологий является *настоящей* антропологией модерна. В философском смысле битва между фашизмом, либерализмом и коммунизмом велась за соответствие чистой парадигме модерна. Это была битва за окончательный вердикт относительно смысла современности. Ее *выиграли либералы*.

Исторически либералы довольно легко распознали фашистов и нацистов как отклонение от пути современности, как обращение к недостаточно современным, по сути, архаическим философским моделям. И хотя стремление фашистов к модернизации могло сбить с толку поверхностного наблюдателя, а неприязнь фашистов к коммунистам была соблазнительной для либералов в плане возможности их использования против набирающего силу марксизма, в целом либеральная идеология без особых колебаний сделала выбор в пользу *последовательного антифашизма*. В ходе чудовищной по своим неслыханным жертвам Второй мировой войны союзники — либералы и коммунисты — с фашизмом справились, и как фундаментальное идеологическое явление современности с 1945 он прекратил свое существование.

Коммунизм долгое время казался братом-близнецом либеральной идеологии, так же апеллируя к Просвещению и представляясь в этом деле даже более продвинутым, авангардным и прозревающим дальше в будущее. До какого-то момента все те, кто принимали парадигму модерна, рассматривали либерализм и коммунизм как два близких по духу учения, первое из которых было умеренным и ориентированным на сегодняшний день и status quo, а второе — неистовым и нетерпеливо приближающим день завтрашний. Но уже в 30 годы некоторые либералы стали различать в советском обществе и в марксизме в целом фундаментальное отличие коммунизма от программы Просвещения. И это отличие (особенно с уче-

том опыта тоталитарной практики СССР) заставило либералов «разоблачить» коммунизм как особого рода завуалированное издание «традиционного общества», т. е. нечто аналогичное фашизму, лишь более закамуфлированное. Фашизм также ставил перед собой задачу, отталкиваясь от модерна, преодолеть его, и марксистская критика капитализма, умноженная на созерцание сталинских практик, заставила либералов задуматься — а так ли уж «современен» коммунизм, и не является ли он «секретным» и хитроумным оружием того же премодерна, перенявшего внешне язык современности?

Эта мысль последовательно и аргументированно изложена Фридрихом фон Хайеком и особенно Карлом Поппером в его книге «Открытое общество и его враги». Под «открытым обществом» Поппер понимает либеральное общество, а к врагам такого общества относит как архаические (консервативные, религиозные, традиционалистские) режимы, так и фашизм вместе с коммунизмом, сближение которых между собой стало важнейшим выводом нового либерального сознания.

Почти сразу после совместной победы над нацизмом, когда, казалось, буржуазные демократии и Советский Союз были близки как никогда, идея о близости коммунизма к фашизму и о его неснимаемом противоречии с либеральной демократией легла в основание «холодной войны». Как несовременная и крипто-традиционалистская была осмыслена неолибералами марксистская классовая антропология.

Конец «холодной войны» поставил точку и в этом споре: в начале 90-х годов XX века рухнула коммунистическая система, как за сорок лет до этого был стерт с лица земли европейский фашизм. Спор за соответствие парадигме модерна выиграл именно либерализм, идейно и материально победив две другие идеологии, которые претендовали — в той или иной степени — на наследие Просвещения и ставили перед собой задачи модернизации человечества.

Этот фундаментальный итог вновь и вновь доказывает упомянутый ранее тезис: именно либерализм выражает на языке (внятном для масс и полном упрощений и натяжек) основное философское содержание современной антропологии. Человек модерна — это типовой человек именно либеральной идеологии, а классовый индивидуум марксизма, фашистский сверхчеловек и тем более, коллективный субъект этноса или расы в нацизме, оказались отклонениями от магистральной антропологической модели, пережитками «парадигмы Традиции», терминологически и стилистически завуалированными под дискурс модерна.

Взгляд трех идеологий модерна на «конец истории»: битва за постмодерн

Результат битвы трех идеологий в XX веке имеет колоссальное значение для перехода к парадигме постмодерна и к его специфической антропологии, т.е. собственно к постантропологии. Дело в том, что, имея пусть только теоретические претензии на наследие модерна, каждая из этих идеологий содержала в своем составе раздел, описывающий то, каким будет мир после того, как данная идеология победит. Сила, которая победила бы остальные, и обладала историческим правом выстроить архитектуру «конца истории».

Можно сказать, что у всех трех идеологий взгляд в будущее рисовал особые версии постмодерна, т. е. описание тех условий, которые должны были наступить после их окончательного триумфа над идеологиями-конкурентами. Поэтому в битве за «право на модерн» решался вопрос, какой именно постмодерн ожидает человечество.

В марксизме постмодерну строго соответствовала идея о построении «коммунистического общества». Проецируя в свой идеологический контекст идею Гегеля о «конце истории», марксисты считали, что вслед за мировой революцией постепенно будет создано бесклассовое общество, в котором специфика пролетариата как мессианского класса, как коллективного субъекта распростра-

нится на все человечество. В этой утопической картине не было ясно, что произойдет со статусом человеческой личности. С одной стороны, давалось понять, что каждый индивидуум сможет развить полноту своих личных возможностей, что отсылает нас к модели субъекта, характерной для Нового времени. С другой стороны, коммунистическая сознательность должно была бы превратить человечество в цельный организм, а это относится более к традиционной антропологии, рассматривающей отдельного человека как проявление высшей сущности. В любом случае, коммунистической утопии не суждено было сбыться, и сейчас невозможно представить, чего в коммунистической версии постмодерна было бы больше — раскрепощенного индивидуализма или коллективной субъектности. Такого постмодерна не наступило и уже не наступит, так как битву за модерн марксизм проиграл, лишившись права голоса и в построении парадигмы постмодерна.

Фашистский постмодерн выглядел еще более причудливо. Это была либо смутная идея «белокурой бестии», «сверхчеловека», свободного и жестокого раскрепощенного духа, парящего над теми людьми, которые отказались от самопреодоления и встали на путь деградации и превращения в рабов, либо магическая утопия о выходе на землю подземной расы гигантов, возвращении древних гиперборейцев и создании «планетарного Райха», в котором была бы реализована модель Нового Средневековья. Этому тем более не суждено было сбыться, и характер такой утопии подчеркивает, что, в конце концов, фашизм был современным только по форме, а его воля неудержимо стремилась к прошлому, к архаике и Традиции.

И, наконец, победившая либеральная идеология, ставшая той матрицей, в которой проявила себя парадигма постмодерна в реальной истории. Показательно, что сами либералы никогда специально не задумывались над «концом истории» и теми условиями, которые сложатся после того, как они победят конкурентов. Можно даже

сказать, что «конец истории» наступил совершенно неожиданно для либералов, они его особенно не желали, просто отстаивая ту модель, в которую верили и которую считали предпочтительной. Отсюда и двусмысленность отношения либерализма к постмодерну. Именно либеральная идеология предопределила стартовые условия для выстраивания парадигмы постмодерна. Именно она дала для этого философский фундамент и антропологическую базу: ведь тот человек, с которым оперирует постмодерн, это прямой наследник именно автономного индивидуума, субъекта эпохи модерна, а не классовый, расовый или сверхчеловеческий субъект альтернативных идеологий.

В любом случае для нас принципиальным является тот факт, что история эпохи модерна завершилась идеологической победой либерализма и именно либерализм является в постмодерне той единственной версией модерна, с которой ведется диалог и которая берется в качестве основной и главной для понимания всей парадигмы современности. Это в огромной мере предопределило структуру всех аспектов постмодерна и, в частности, его антропологию. Когда постмодерн обращается к антропологии модерна, он имеет в виду только и исключительно *человека либерального.*

Единственный реальный постмодерн — это постмодерн, вытекающий из либеральной идеологии

Либерализм победил фашизм и победил коммунизм: эти идеологии в рамках парадигмы модерна были распознаны как *девиации,* отклонения. Вначале их победили, потом отложили в сторону, чтобы постепенно забыть.

Кстати, где сегодня пролетарии? Куда они делись? Их в принципе *нет*. Мы их не видим, они растворились. Можно посчитать, что они там же где, были, только сегодня скрыты. Но «скрыты» — это инерциально марксистский подход, который настаивает на том, что парадигма постмодерна — есть искусственное вуалирование

реальности, «эмуляция». На самом деле, пролетариев нет *реально*, их нет *в парадигме постмодерна*. Сегодня есть реалити-шоу, есть компьютеры, есть магнитные карточки, есть мобильные телефоны, а *пролетариев нет*. Они были раньше, причем, в какой-то момент они практически стали «всем», но потом *снова опять стали ничем*. Еще точнее, они вначале были «ничем», потом стали «всем» и опять стали «ничем». И классовое сознание вместе с пролетариями *исчезло*. Его нет. Нет классов, нет классового сознания. Их *парадигмально* нет, а все остальное неважно.

И точно так же можно спросить: где «планетарный Райх»? Его нет и в помине. Он вместе с «арийцами» исчез. В теории исчез и на практике. Его парадигмально смяли.

Остался *только либерализм* и его либеральная антропология.

Здесь давайте вспомним, *чем* был процесс модерна? Он был *отрицанием антропологии Традиции*. Сама идея «человеко-человека» не столько утверждала некое самостоятельное содержание, сколько отрицала представления о человеке как о творении Божьем, и в конечном счете, как о человеко-Боге. *Индивидуум, в конечном итоге, есть отрицание персоны*, отрицание «маски», отрицание возможности онтологического расширения человека. В этом отношение, антропология либерализма, основанная на абсолютности индивидуума и на тождестве индивидуума индивидууму, с одной стороны, есть триумф индивидуума, а с другой — *триумф «ничто»*, поскольку в основе индивидуума лежит именно отрицание всего того, что составляет бытийную нагрузку персоны-маски. *Отрицая все, мы приходим к ничто.*

Фашистские антропологи точнее и пронзительней чувствовали то предложение, которое модерн делает индивидууму *в форме приглашения к абсолютной свободе.* Они ощущали *дыхание бездны*, они были в каком-то смысле прямыми наследниками Блеза Паскаля, который видел человека как «мыслящий тростник» и ощущал, что вокруг него разверзаются бездны, потому что индивидуум, человек, оторванный от верхних и нижних корней (иначе говоря, от религиозных обещаний или классовой солидарности), оказывается в *абсолютной* пустоте. И эта пустота открывается не только вне его, но и *внутри* него.

Либерализм со своей политической антропологией, идеями примата индивидуума и «прав человека» имел смысл и содержание до тех пор, пока ему кто-то в рамках модерна, а ранее премодерна, *возражал*. Но вот ему перестали возражать, потому что фашистов не стало, коммунистов тоже, а те, кто были, срочно перекрестились в идеологию «прав человека». Теперь возразить либералам некому и нечего.

Либералы за последние десять-пятнадцать лет добились абсолютно немыслимого. Во-первых, они доказали, что только они *являются истинными носителями модерна*, воплощая в себе *модерн* со всей его философской, онтологической, метафизической, экономической и этической полнотой. Во-вторых, они полностью избавились от конкурентов, утвердив свое полное торжество и свою планетарную власть. В 1992 году Френсис Фукуяма пишет знаменательную статью «The End of History?» — «Конец истории?» В ней на свой вопрос он отвечал утвердительно: *«Да, конец. Мы победили. И больше у истории нет содержания, модерн исчерпан. Нам, либералам, некому возразить»*.

Я, кстати, профессора Френсиса Фукуяму видел некоторое время назад лично. Сейчас он сам несколько в ужасе от того, что написал. Он пересматривает свои позиции, утверждает, что «слишком забежал вперед». Но я считаю, что он был теоретически *абсолютно прав*, потому что именно понимание успешного завершения очищения либеральной парадигмы от всяких наносов и привело его к мысли, что история закончилась, что наступили последние времена и что «времени больше не будет». Жан Бодрийяр называл это «*постисторией*».

Но вот в чем парадокс, и чего испугался Фукуяма, желая взять свои слова обратно. Дело в том, что теперь, когда либерализму ничего больше не угрожает, происходит нечто очень страшное для либерализма, а именно, *из политической и идеологической истории исчезает все содержание.*

Есть *либерализм* как общепризнанная модель, есть экономическая система, основанная на принципах либерализма, — это, собственно говоря, и есть *рыночная экономика*. Существует мировая политическая система в форме *парламентской демократии*, которая за редким исключением принимается всем миром в качестве политического воплощения либеральной идеологии. И существует некий *глобальный контроль* американской державы и западного мира над всей остальной планетой как воплощение *стратегического* силового триумфа либерализма. Сами американцы рассматривают историю своей страны как *борьбу за миссию либерализма в глобальном масштабе*. И это стало реальностью. Последняя преграда в лице Советского Союза, который настаивал на своей собственной, классовой антропологии, пала, и мы имеем дело с триумфом «индивидуума», с триумфом «автономного человека» или того, что Жорж Батай называл «l'homme souverain» — «суверенный человек».

Казалось бы, модерн наконец-то достиг поставленных 300 лет назад задач. Казалось бы, программа Просвещения практически полностью осуществлена, и от всех своих врагов либерализм избавился. Но что же в итоге? Либерализм принципиально не смог пережить своего триумфа: модерн закончился в тот момент, когда он стал единственным безальтернативным воплощением парадигмы модерна.

Пока у него кто-то мешался под ногами, он жил. Как только ему перестали мешать, он исчез. Из нашего анализа видно, *почему* только либерализм смог проникнуть в постмодерн.

Он возник изначально из протестантской этики, которая основывалась на *особой версии модернизации* — на

основе все еще религиозного, т. е. в какой-то мере премодернистического сознания. На этой границе с традиционным обществом либерализм возник, прошел весь модерн и вышел в постмодерн.

Фашизм достиг своего пика и исчез благодаря альянсу коммунизма и либерализма. Коммунизм протянул дольше. Он тоже достиг определенного пика (при Сталине), потом стал деградировать и рассыпался сам собой. И лишь либерализм смог проникнуть в постмодерн. Поэтому сейчас мы имеем дело с *либеральным постмодерном*.

Постмодерн «случился» не тогда, когда модерн еще имел определенные силы для спора относительно того, куда его занесет в дальнейшем — в «планетарный Райх» или в коммунизм. Тогда был только модерн, боровшийся за чистоту самого себя. Модерн развивался, соревновался со своими идеологическими противниками и конкурентами и победил их всех. *Победив, он вышел в постмодерн*. И вот теперь, на практике, мы имеем дело не с постмодерном вообще, но именно и только с либеральным постмодерном. Другой постмодерн остался в теории. *На практике, есть только один постмодерн — либеральный.*

Преодолеть модерн, но не вернуться к премодерну

Здесь возникает очень интересный момент. *Смысл парадигмы постмодерна в том, что она уводит нас от парадигмы модерна (мы видим эту границу), но не приводит к парадигме премодерна*. Что происходит в такой диалектике?

Модерн черпал *свое содержание* из отрицания премодерна, он извлекал энергию и освежал свое бытие даже тем, что боролся внутри себя с остатками этого премодерна. И вот когда он очистился от того, что было *совсем не модерном*, и от того, что было *не совсем модерном* (в лице коммунизма и фашизма), и когда *все стало только модерном (*а это произошло на рубеже 1990-х годов прошлого века, когда парадигма модерна утвердилась в декларативной форме в книге-манифесте Фукуямы «Конец

истории?»), мы как раз увидели, что *здесь-то все и закончилось*, потому что смысл истории состоял в освобождении модерна от премодерна.

Смысл истории модерна (современной истории) заключался *в его борьбе со своим противником* — с тяжелым наследием в лице пережитков Традиции, коллективного бессознательного, вспышек религиозных парадигм, с тайными тропами, которыми эти религиозные и архаические парадигмы *проникали в модерн*, организуя, например, большевиков как эсхатологическую секту на строительство Города Солнца или нацистов на строительство «арийской Империи». И даже внутри либерального мира либерализм все больше двигался в сторону политкорректности, очищая самого себя от того, что было *недостаточно современным*. И вот модерн подошел к постмодерну.

Когда отрицать стало больше нечего, либерализм как позитивный, созидательный, агрессивный, настойчивый бодрый идеологический проект превратился *в нечто совершенно иное*. Именно потому, что его смысл состоял *в отрицании*, в тот момент, когда отрицать стало *нечего*, он был вынужден начать отрицать самого себя, *отрицать через постмодерн*.

При этом допускалось отрицание с одним условием — отрицание без возврата *в премодерн*. Либерализм выиграл постмодерн как бонус, он всех победил, *постмодерн — это его безраздельная собственность*. Чистый модерн, в лице победившей либеральной идеологии, не только не может вернуться к премодерну, но и совершенно не собирается туда возвращаться, потому что смысл либерализма — как самой чистой формы модерна — состоит именно *в отрицании премодерна*.

Так рождается парадоксальная формула, которая является фундаментальной для парадигмального анализа: *сущность парадигмы постмодерна в том, что она уводит от модерна, но не приводит к премодерну.* Это касается всех аспектов постфилософии, но в конкретном случае, служит путеводной нитью для осмысления проблематики постантропологии.

Человек в парадигме постмодерна: постчеловек

Появление постчеловека

Чем является человек в эпоху постмодерна? — *Постчеловеком*.

Нигилистическая программа гуманизма, которая отсекала от человека-человека все другие внечеловеческие реальности — и высшие, и низшие — закончилась, исполнившись целиком. Автономный индивид был получен, экономически спроецирован в рыночную экономику, в политическую систему демократии, в глобальную доминацию Запада над всем миром. Все, проект закончен. Что дальше?

А дальше, поскольку смысл этого «человеческого человека» состоял в *отрицании* того, чем он был в эпоху премодерна или того, чем его пытались насытить классовые или фашистские (проигравшие) идеологи в эпоху модерна, *у него просто ничего не осталось*. И тогда состоялся *переход от человека-человека системы модерна к постчеловеку постмодерна*.

В чем заключается переход к постчеловеку? В процессе модернизации мы дошли до атомарного факта в лице *человека как такового*, который стал «мерой всех вещей». Но теперь нам надо двигаться *дальше*, потому что он — человек модерна — устроен так, что не может стоять на месте, *не может не отрицать. Но* отрицать больше нечего, значит, он начинает *отрицать самого себя*.

Дивидуум

Здесь возникает главный антропологический феномен постмодерна или постфилософии — *индивидуум (неделимый, самодостаточный) становится дивидуумом (делимым)*. Это самый фундаментальный сдвиг, который происходит на этой границе.

Индивидуум, который только что *по-настоящему стал индивидуумом*, человек, который только что освободился от того, что делало его чем-то большим или чем-то меньшим, чем человек, в момент своего полного и то-

тального триумфа, внезапно *превращается в дивидуума*. Почему? Хотя бы потому, что *больше ему не в кого превращаться*, назад хода нет.

В философии прочно утвердился «*минимальный гуманизм*» (Люк Ферри, Ги Сорман), в центре внимания которого находится «человеко-человек», человек обычный, маленький человек, которым все и занимаются. Конечно, в парадигме модерна есть еще и *другой гуманизм* — максимальный, понимающий человека, как открытую систему, способную расширить свои возможности в качественном смысле либо в сторону расы, либо в сторону внутреннего субъекта, выходящего за грань человеческого, либо в сторону общества или класса. Максимальный гуманизм — это понятие, которое подразумевает, что *человек хочет быть чем-то большим, не только самим собой, но чем-то еще*. Но максимальный гуманизм как раз и вымывался либерализмом в его борьбе против конкурирующих идеологий, пока не был окончательно побежден. И на смену ему пришел ультралиберальный «минимальный гуманизм», который заявил: «Человек должен быть только самим собой».

И как только минимальный гуманизм реализовался полностью, когда оказалось, что ему деваться больше некуда, — ведь он обрубил все связи с внеиндивидуальными реальностями, сфокусировал все свое внимание только на индивидууме, объявил только его субъектом истории, науки, знания, общества, — возник самый интересный момент. Произошел обвал пустой субъектности, индивидуальной идентичности в ничто.

В этом обвале проявляется фундаментальная истина о том, что с самого начала программа освобождения индивидуума от внешнего, внеиндивидуального содержания была сущностно *нигилистической*. Фундаментальный нигилизм либеральной антропологии был неочевиден, пока он был направлен против конкретного врага: пока шел бой, было не видно, что происходит внутри самого лагеря. Сегодня, когда все мы оказались *внутри* либерализма, мы поняли, что там просто *ничего* и *никого нет*. Как только модерн по-настоящему сбылся, он в тот же момент *закончился*. Как только атомарный индивидуум состоялся, он тут же рухнул и *исчез*.

Открылось, что минимальный гуманизм, который оперировал с индивидуумом в его борьбе вначале с негуманизмом, а потом с максимальным гуманизмом, не смог удержаться на атомарном уровне, он начал соскальзывать на субатомарный уровень (по формуле квантовой механики), и возник *дивидуум*. Оказалось, что индивидуум, на самом деле, не является неделимой вещью (индивидуум — дословно на латыни «неделимая вещь»), и в этом индивидууме, в этом неделимом и цельном, которым нам столько морочили голову, есть подсистемы, и следовательно, *он является не индивидуумом*, но дивидуумом.

Понимание дивидуума требует внимательного осмысления всех трех парадигм. При этом важно:

1) в Традиции человек никогда не равен самому себе,

2) в модерне человек всегда равен самому себе,

3) в постмодерне человек не может быть равен самому себе как в премодерне, но и не должен быть равен не самому себе, то есть он не может расширяться и не может оставаться прежним.

ПРЕМОДЕРН	**МОДЕРН**	**ПОСТМОДЕРН**
Человек как выражение Божества Сакро-центризм, Теоцентризм	Человек как выражение самого себя Гуманизм	Человек как недоразумение, забавный казус
Человекобог	Человеко-человек	Постчеловек

Парадигмы и образ человека

Отныне мы настраиваем (инерциально) *человеческое* сознание на явления ниже человеческого порядка, на явления инфрачеловеческие. Мы перестаем рассматривать человека как самостоятельную атомарную вещь, заканчиваем с эпохой минимального гуманизма и открываем *эру микроскопии*.

Конечно, антропологическое внимание постфилософии не может полностью выйти за рамки индивидуума, потому что это наши абсолютные границы, ставшие таковыми в эпоху модерна. Все границы, которыми был окружен *маленький человек*, стали непроницаемы и тотальны. Но внутри них мы теперь вынуждены различать *те объекты и явления, которые от нас ранее ускользали*. Они еще остаются в границах индивидуальности, но опрокидывают представление об индивидуальности как о чем-то целом. Это и есть дивидуум. Не выход за границы индивидуума, но расчленение индивидуума на отдельные, самостоятельные составляющие, которые, в свою очередь, подлежат дальнейшему дроблению, дальнейшей «дивидуации».

Протез «я» и «history of myself» эпохи постмодерна

Здесь возникает то, что Жак Аттали (французский философ, бывший долгое время советником президента Франции Франсуа Миттерана) назвал «протезом “я”».

Смысл этого понятия в следующем. Чрезмерная фиксация на индивидууме приводит к мысли, что индивидуума делает таковым игра случайных фрагментов, а не последовательная совокупность его личной истории — «the history of myself». На стене любого уважающего себя американца есть эта «history of myself». Вот Боб с клюшкой в школьной команде. А это он дурачится с девчонками. Это он с Daddy и Mommy в парке аттракционов. А вот это он с гамбургером у Макдональдса. А это он со своими сослуживцами в офисе. Вот тот слева, который смеется и держит бумажный стаканчик с кофе… И вот время этой «history of myself» как законченного личностного нарратива американского индивидуума, пустого до отвращения, но, тем не менее, цельного в своей пустоте, заканчивается. Из якобы цельной history Боба делается cut-up, нарезка. Будто-то кто-то пришел и сказал: «Довольно, это не убедительно, это скучно, я не могу на это смотреть, не могу этого терпеть, мы посрываем эти фотографии с мест, потом перемешаем с «history of myself» другого американца, какого-нибудь афро-американца, к примеру, или какой-нибудь соседской домохозяйки. Вот Боб был здесь белым, потом стал черным, потом он поменял пол — так будет веселей, потом добавим несколько кадров из жизни сурков и павианов и… *портрет постчеловека готов*. We’ve done it, relax…»

Перед нами «history of myself» *дивидуального* качества. Соответственно, если цельность (даже пустая индивидуальная цельность) слишком утомительна в силу своей бессодержательности, то первая идея — *нарезать ее на части*. То есть *отказать индивидуальной судьбе индивидуального человека в каком-то значении*. Первый вариант, как это сделать, самый простой — разделить ее на две составляющие. Теперь это индивидуальная судьба двух людей вперемешку или нескольких людей, или одна индивидуальная судьба, разделенная на две половины. С протезом «я» теперь можно манипулировать самыми разными способами.

Дигитальный субститут и код генома

Дальше начинается поиск *субститута индивидуума*. В этой точке философы постмодерна или постфилософы говорят: «Если мы только что носились с индивидуумом и дошли до того, что на нем все закончилось, давайте поищем, *что* делает его самим собой?» Так возникает идея «генного кода» или *дигитализации личности*.

Структура генома ответственна не только за наличие сугубо индивидуальных качеств, но в значительной мере и за наличие индивидуальных событий, которые случаются в человеческой жизни. Так возникает возможность

исследований, которые сейчас активным образом ведутся (причем наукой это назвать нельзя, это скорее *технологии*, генные технологии, генная инженерия), когда вычисляется цифровой дигитальный эквивалент человеческой индивидуальности. Поскольку геном можно разложить на составляющие (так как геном в нынешних исследованиях генетиков есть не что иное, как математическая формула), он может являться эквивалентом штрихкода. Штрихкод индивидуален в той же степени, как индивидуален и геном. Если это так, то мы теоретически получаем возможность самых разнообразных операций с индивидуумом — его разложение, его сложение, его умножение, его деление, его транспортирование по сети, включение в карточку мобильного телефона и так далее. Все, с чем мы будем иметь дело, будет индивидуумом, пересчитанным на цифровой эквивалент.

У этого дигитального индивидуума сохраняется даже какая-то видимость прежней цельности. Он может обрастать разными «никнеймами». Он даже может иметь «историю». Но все-таки это весьма своеобразная история. Ну, разве можно назвать полноценной историей смену «ников» или «юзерпиков» в интернет-чате? Там назвался так, здесь назвался по-другому. Формально, история индивидуума и его действий есть, но что-то подсказывает нам, что это все же что-то другое… Это *постистория*.

Цифровой двойник

Конечно, первое, что бросается в глаза, это *нарастание бессодержательности и случайности*. Но очень ли содержательна и неслучайна «the history of myself» среднего американца? Однако когда происходит рождение дивидуума, бессмысленность из количества переходит в качество, и мы имеем дело не просто с убыванием смысла, но с *постсмыслом*, с уверенным и чрезвычайно стремительным существованием вообще *за пределами смысла*.

Мы имеем дело с постиндивидуумом. Это, естественно, не возврат куда-либо — к премодерну (к традиционному обществу, к браку Земли и Неба) или к альтернативным версиям модерна (к коммунизму, к фашизму, к трагизму) — это *разложение на цифры*. У человека постмодерна, у дивидуума, постчеловека возникает *двойник*, некий призрак в лице его персонального генома или его личного кода, который открывает ему все двери или, наоборот, закрывает те двери, куда ему войти нельзя.

Как только человек мыслится как дивидуум, сразу же энергии воображения начинают действовать следующим образом. Как ребенок в ажиотаже вначале разбирает игрушку, а потом собирает, смотрит, что внутри и радуется новым возможностям, точно так же люди постмодерна хотят разложить геном на составляющие и *что-нибудь в нем подправить*.

Спорт как соревнование допингов

Показателен феномен развития современного спорта. Мы видим, что все большее количество скандалов связано с использованием допинга. Почему это происходит? Потому что все, что можно было выжать из человека физически — заставить его прыгнуть как только можно выше или дальше, пробежать максимально быстро и т. д., — все это пройдено. *Мы подошли к пределам психомоторных возможностей человека*. Дальше возникает идея: а что, если с помощью материальных, биомеханических способов, которые сейчас интенсивно развиваются, вживить человеку дополнительную мышцу, например? Или пропитать его кости особым составом, который укрепит их и сделает более упругими? Или, чтобы спортсмен меньше физически уставал, напичкать его химическими препаратами? Тогда, соответственно, он будет выше прыгать, дольше бегать и так далее. Поскольку спортивные достижения все более и более подходят к биофизическому тупику, борьба на Олимпиадах переходит в сферу допинг-контроля. Допинг-контроль становится самостоятельной реальностью, допинг-контроль это как раз и есть та сфера, то начало биомеханизации человека, с которым мы сталкиваемся.

Недавно в Европейском Союзе был издан документ относительно этичности и гуманности вживления механических элементов в человеческое тело. Этот вопрос об «этике тела» был поднят на комиссии Евросоюза католической церковью. Католики исходят из крайне модернизированной, но все-таки идеи премодерна, несмотря на то, что их уже во многих аспектах втолкнули в модерн. И хотя степень модернизации у католиков — особенно после Ватикана-2 — дошла до последнего возможного предела, все же они возмутились идее, чтобы людям для улучшения, например, «беговых качеств» вживляли мышцы; стрелкам и биатлонистам, чтобы те лучше видели, вживляли оптические кристаллики в глаза. Дальше можно предположить, что охранникам вживят инфракрасные детекторы, которые позволят видеть в темноте. Музыкантам и космонавтам — более совершенные искусственные резиновые барабанные перепонки.

Дальше становится вопрос о внедрении дополнительных элементов в память. Ведь компьютеры сейчас бурно прогрессируют… А у человека — всего одна память, довольно устарелая конструкция. Возникает идея привесить человеку к мозгу хард-диск. Временно он будет неприятен в пользовании — представьте, такой ящичек к черепу привешен… Но биомеханические эксперименты только сегодня такие грубые. А завтра хард-диск станет маленьким-маленьким, он уже и не висит, мы его не видим, не замечаем, его вставят внутрь черепной коробки. И никаких проблем — отформатировали, и все в порядке.

БИОМЕХАНОИД И «АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ИСХОД»

Идея дополнения человеческих возможностей механическими средствами — т. е. по сути, переход к биомеханоидам — имеет не только своих противников (в лице католиков, в частности), но и своих сторонников.

Так, авторы нашумевшей книги «Империя» Антонио Негри и Майкл Хардт считают, что «борьба с мировым империализмом» (победившей либеральной мировой «Империей») должна с необходимостью привести к появлению новых физически постчеловеческих существ. Это явление Негри и Хардт называют «антропологическим исходом» («anthropological exodus»), намекая на библейский «исход» евреев из Египта. Только на сей раз речь идет об исходе из человеческого тела и о появлении постчеловеческих форм жизни и телесности. Авторы подчеркивают, что эти мутации могут служить как для создания покорных «системе» роботов, так и для революционной практики неподчинения и восстания. Приведу цитату: *«Мы безусловно должны изменить наши тела и нас самих, причем более радикальным образом, нежели думают авторы киберпанка. В нашем мире всеобщая эстетика телесных мутаций, таких как «пирсинг», «тату», моды в стиле панк и их имитации, представляют собой начальные признаки телесного изменения, но они и близко еще не приблизились к тем фундаментальным телесным изменениям, в которых мы нуждаемся»*. И далее Негри и Хардт высказывают свое революционное пожелание: *«Воля **быть против** нуждается в теле, которое принципиально не способно выполнять команды. Она нуждается в теле, которое неспособно к семейной жизни, к заводской дисциплине, к упорядочиванию нормативной половой жизни»*.

Обратите внимание: Негри и Хардт видят неизбежность «постчеловека» на обеих полюсах своей неореволюционной картины мира — господствующая система будет создавать своих постлюдей (послушных), а мировое революционное подполье («множество» по их терминологии) — своих (непослушных и не способных к подчинению).

Негри и Хардт ссылаются на «Манифест Киборга» радикальной постмодернистской феминистки Донны Хэрэвэй, в котором предлагается упразднить границы между людьми, животными и механизмами, не говоря уже о половой принадлежности. Результаты свободных пересечений людей, животных видов и аппаратов, согласно Донне Хэрэвэй, приведет к появлению свободных существ. Механические свойства улучшат физические данные, а

смешение с различными животными позволят полнее реализовывать биологическую свободу.

Самое интересное, что на сей раз подобными проектами занимаются не научные фантасты, но уважаемые представители академической науки эпохи постмодерна.

В современном кинематографе иллюстраций этих тем множество. Одними из ярчайших образцов являются фильмы Шиньо Цукамото (в частности, «Тетсуо» и «Тетсуо-2»). В них действуют образцовые биомеханоиды, в которых человеческие и биологические части организма неразрывно переплетены с шестеренками, электрическими проводами, роботовидными клешнями, вживленными в плоть дрелями, отбойными молотками и электрическими столбами. Киборги Цукамото на протяжении всех его картин постоянно осуществляют тот самый «антропологический исход» — они склеиваются между собой, превращаются в танки, пилы, автомобили, железные шары с выпирающими лицами, затем распадаются на шипящие дымящиеся провода.

Другой японский постмодернистский режиссер Такеши Миике также снял целый цикл про постлюдей — механического якудзу, питающегося железом и гайками, летающих репликантов-ангелов, выполняющих заказные убийства, чтобы на вырученные деньги посылать гуманитарную помощь детям Третьего мира, и целую вереницу аналогичных образов.

Но даже самые чудовищные и нелепые образы постмодернистской фантазии, как справедливо отмечают Негри и Хардт, это лишь первый и осторожный подход к постантропологии, в которой человек выходит за свои принципиальные парадигмальные рамки (и Традиции, и модерна).

Может показаться, что это чисто фантастические элементы, игра воображения. Но еще раз напоминаю, что тема об этичности такого рода исследований и внедрении их на практике обсуждается на уровне комиссий Европарламента, а значит, всё абсолютно серьезно.

Однажды, когда на одном из предсоборных совещаний у митрополита Кирилла, посвященных выработке позиции РПЦ в отношении концепции «Прав человека», эксперты зачитали некоторые документы этой комиссии Евросоюза, чтобы показать объем тех значений, которые современные европейцы вкладывают в понятие «расширение прав человека» (куда входят не только однополые браки, свободы, социальные гарантии и юридический статус людей, прошедших трансгендерную операцию, но и социально-административная классификация результатов возможных генетических экспериментов!), то участники просто попадали со стульев. Все думали, что этого просто не может быть, что это страшный сон, что пришли не эксперты, а сумасшедшие.

Мы, русские, очень архаический народ… Мы модернто, который вколачивали в нас с таким трудом, с миллионами невинных жертв и с невиданной агрессией, как-то быстро растеряли. Что уж говорить о постмодерне. Поэтому мы просто не можем представить, что создание киборгов и «антропологический исход» — дело самого ближайшего будущего. Мы склонны видеть в этом шутку, анекдот. Хотя мы, русские, склонны имитировать все, и в первую очередь то, чего не понимаем, однако когда постмодерн напрямую идет к нам биомеханическим наступлением, нам кажется, что это уже слишком.

Кто такой этот человек-биомеханоид? Он отчасти человек, отчасти *еще* человек. Но тогда и компьютер тоже человек. Конечно, с ним же в шахматы играют? Даже мобильный телефон тоже можно назвать «Васей» или «Люсей» и играть с ним, как с тамагучи, выводить его гулять и, в принципе, даже наливать ему. А он будет смеяться, лаять и рассказывать анекдоты.

Представить это можно, но что вот настоящего человека возьмут и скрестят с мобильным телефоном, это в нашем сознании не укладывается. Напрасно не укладывается. Надо внимательнее относиться к философии, тогда мы поймем, что человек — это тоже всего лишь пара-

дигмальное понятие, вытекающее из более широкой и общей парадигмы. И как только парадигма меняется, — а она как раз сейчас и меняется, причем самым фундаментальным образом, — человек устоять не может. Он изменяется вместе с парадигмой.

Вместо индивидуального субъекта модерна появляется *дивидуальный субъект* постмодерна. И сама его принципиальная дивидуальность, делимость, членимость призывает игру с заменой деталей и перекрестными экспериментами с деталями от других существ.

Что же в постчеловеке, человеке ближайшего будущего, от машины, а что от человека? Где расположена его субъектность? Она в той ноге, которая еще естественная или в той, которая уже усовершенствованная?

Я, кстати, когда летел из Вашингтона, видел в аэропорту очень странную сцену. Сначала подумал, что у меня галлюцинация. Шел высокий американец, очень красивый, на ноге у него был протез, причем он не был ничем покрыт, он был абсолютно механический, великолепно сделанный. Верхняя часть ноги была реальная, и только между коленом и ботинком было нечто железное, как в фильмах Цукамото. Я сначала подумал, что просто брежу. Но потом мне пояснили, что американцы уже действительно такие отличные протезы делают, и не только их не маскируют, но хвалятся ими как совершенством гуманной технологии. Понятно, что человек попал в беду, и таким образом ему помочь с ней справиться — вполне гуманно. Но все обычно так и начинается.

Киборги будут созданы не для того, чтобы нас пугать, имитируя монстра доктора Франкенштейна. Они будут созданы для помощи людям, для спасения жизни, для ухода за больными, чтобы залезать туда, где опасно, для помощи африканским детям. Найдется гуманистический предлог (еще в рамках парадигмы модерна) — и нам все-таки навяжут биомеханоидов. И естественно, в таком дивидуальном контексте невозможно понять, какая сторона у биомеханоида субъектна, а какая просто аппарат или

вживленное ухо свиньи, и где он человек, а где нет. Но ведь если человека рассматривать как дивидуальный код, то вообще нельзя строго определить (в привычной нам антропологической парадигме модерна), где субъект (декартовское «мыслю»), а где декартовская протяженность.

Вопрос *где* (в смысле субъект, объект и граница между ними) становится *неуместным*. В биомеханоиде, как в пролетарском классе (по Лукачу), субъект с объектом уже с трудом разделим, уже непонятно, где какая часть. А это *меняет всю философию*. Согласитесь, если человек уже хотя бы на треть будет состоять из дополнительных деталей и звериных органов, он будет мыслить себя и окружающее по-другому. Периодически подключаясь к розетке или погружаясь на дно океана, он будет *мыслить иначе*… Вроде бы мелочи, но даже читать он будет по-другому, и в институт ходить как-то по-особому, с особым настроем...

Можно привести здесь фрагмент из книги философа Жана Бодрийяра, описывающий постлюдей: *«Его тело постепенно превращается в искусственный протез, бесконечную серию протезов, позволяющих продлевать тело до бесконечности. Субъект и его тело подвергаются трансмутации в гиперрепродуктивной модели клона-двойника. Двойник — таков совершенный протез, симулякр тела. В абсурдной логике амбивалентности шизо-субъект — атом молчаливого большинства масс — гипертрофирует свое частное пространство и живет в своей приватной телематике: в повседневности каждый видит себя на орбите своей суверенной, изолированной и закрытой жизни в скафандре-машине, сохраняющей достаточную скорость, чтобы не сойти с орбиты. Поэтому здесь мы существуем как адресаты, терминалы сетей, тогда как креативная игра субъекта-демиурга, актора-игрока уже сыграна»*.

Мутанты

Если дальше идти в том же направлении, то есть не ограничиваться лишь вживлением механических деталей или отдельных органов иных животных видов, можно *усовершенствовать геном*

человека. Если генетики смогут достоверно и окончательно подтвердить, что те или иные звенья генома отвечают за то, что человек, например, маловат ростом, плоховато видит, склонен к полноте или хромоте, возникнет желание — у кого-нибудь точно возникнет, — добавить, например, роста следующему поколению, причем солидно добавить. А там уже и до трех-, четырехметровых персонажей недалеко. Появится «новый баскетбол» с людьми выше третьего этажа.

Можно изменить геном в любом другом направлении. Людям, например, работающим сторожами, разовьют особые уши, то есть подправят слуховые аппараты на уровне гена, чтобы слышали каждый шорох. В конечном итоге, можно вполне предположить, что кому-то придет в голову мысль оперировать не только с человеческим геномом, а скрестить его с геномом рыбы, например, или ежа. Есть ведь на свете не только добрые, хорошие, гуманистические ученые, которые думают только об африканских голодающих детях — разные люди бывают. Так что отдельные лаборатории могут выводить человеко-ежей, человеко-змей или человеко-птиц, чтобы они ползали, летали и приносили своим создателям информацию или добычу. Выхватит такая женщина-птица кошелек и улетит, иди лови её…

И чем дальше эта генная технология будет продвигаться, тем более она будет доступной людям с самыми разнообразными фантазиями, пока не попадает в руки Усаме Бен-Ладену… И тогда трудно даже себе представить, кого «Аль-Каеда» выведет… Тем более, что никаких моральных ограничений в мире победившего автономного индивидуума (не говоря уже о мире дивидуумов) нет, поскольку мы ничего ему не можем сказать фундаментального относительно того, почему этого делать нельзя. Вся наша аргументация может быть примерно такой: «Вот, раньше этого не делали…» А в ответ мы услышим: «Раньше вообще ничего не было, раньше интернета не было, раньше трехметровых людей не было, ну и

что, а сейчас все это есть, потому что прогресс». Аргументов никаких.

Соответственно, *мы стоим перед возможностью скорого появления расы мутантов*. Эта раса мутантов, на свой лад выражающая переход от индивидуума к дивидууму, не просто может появиться, она *обязательно появится*. И если с механическими людьми еще можно было бы (наверное) как-то разговаривать, то эти, трехметровые, они уже просто и не поместятся в аудиторию. Тем более не понятно, что преподавать человеку-ежу или летающей цыганке…

Все нормативы о виде человека сотрутся. Появятся не только гиганты, но и маленькие человечки. Например, для того, чтобы меньше потреблять и сохранить экологию земли. Фантастические персонажи Свифта станут явью.

Клонирование и субъект в постмодерне

В той же цепочке биологических метаморфоз можно сделать еще один логический ход — клонировать человека: взять и повторить его еще раз. Раз человек дивидуален, то есть разлагается на код, то его можно *разобрать и собрать заново*, то есть воспроизвести.

Интересно, что наши пиарщики и политтехнологи уже пользовались подобного рода клонированием, правда, это были пока еще очень грубые клоны — электоральные. Когда генерал Александр Иванович Лебедь избирался в парламент, где-то в подворотне нашли другого Александра Ивановича Лебедя и поставили его в бюллетень.

Дальше мы будем иметь дело с клонами уже вполне биологическими, с биологическими дубликатами. При раздвоении генного кода появляется возможность создать уже не одного, а двух или несколько идентичных дивидуумов. Казалось бы, какая нелепость! А на самом деле — почему нелепость? Потому, что мы мыслим в парадигме человеко-человека, а если отказаться от нее, понять, что с этим закончено, то почему бы не сделать множество одинаковых постчеловеков?

Клонирование ставит вопрос о субъектности еще более остро, нежели в случае биомеханоида. Две идентичные «индивидуальности» — это два субъекта? Или один (а другой — фикция)? Или вообще ни одного? Ответить на эти вопросы однозначно невозможно, так как мы пытаемся примирить между собой два различных парадигмальных подхода — модернистический и постмодернистический.

Субъект как мыслящее индивидуальное существо в современном понимании появляется в парадигме модерна. В таком понимании его не знала парадигма премодерна. Не будет его знать и парадигма постмодерна. Субъект в постмодерне, наверное, сохранит связь с «мышлением» и «рассудком», с декартовским cogito, но, переходя от индивидуума к дивидууму, он будет существовать в каких-то иных — вероятно, более развоплощенных и причудливых — формах.

Те же Негри и Хардт писали, что *«новое тело должно будет создавать новую жизнь»,* т. е. клоны и мутанты должны быть не только результатами чьей-то работы (инженера, медика, системного администратора), но и порождать новых субъектов. Основное направление этого процесса сопряжено с повышением уровня свободы такого субъекта. В биомеханоиде он освобождается от строгих законов и рамок телесности, затем в клонировании перестает быть «единственным» (а значит, смертным).

Еще одним важным элементом субъектности постмодерна в процессе клонирования является освобождение существа от влияния бессознательного, передаваемого в случае обычного человеческого воспроизводства. Субъект, появляющийся в процессе искусственного клонирования, впервые будет представлять собой «tabula rasa», «чистую доску», о которой говорил отец-основатель модерна философ Джон Локк.

Локк полагал, что все содержание человеческой личности закладывается обществом. Но эта теория была опровергнута психологами и социологами XIX — XX столетий, которые доказали, что вместе с генами потомкам передаются психические элементы, формирующие будущего индивидуума и активно влияющего на него. Настоящей «чистой доской» как реализованным идеалом либеральной философии может быть только *клон*.

Субъектность дивидуума будет, таким образом, более свободной, но вместе с тем и менее определенной. Стремясь выйти за все ограничения и пределы, эта постмодернистическая субъектность будет все более неуловимой и неопределенной. Возможно, она постепенно сведется исключительно к процессу чистых мыслительных процедур, оторванных от того, кто их осуществляет вплоть до снятия самого этого вопроса. «Кто мыслит?» будет определяться через указание на фактичность процесса мышления. Есть процесс — есть субъект. Нет процесса — нет субъекта.

Совершенно очевидно, что это фундаментально изменит и само понимание «мышления». Клоны начнут постмыслить. Но об этом мы поговорим в отдельной главе.

«Геймеры» и «сетевики» как постантропологические типы

Сходный эффект дивидуальности дает создание сетевых виртуальных клонов. Пока в компьютерных играх мы имеем дело с далекими предками полноценных сетевых клонов, появление которых предвосхищают такие фильмы, как «Газонокосильщик» (по Стивену Кингу), «Матрица» или «Экзистенция». Но ролевые игры, например, такие как «Warcraft», уже породили в среде подростков особый тип профессиональных «нетворкеров» или «геймеров», которые, как бы, между прочим, спят, едят, и в любой доступный момент подключаются к компьютеру и носятся по компьютерным пейзажам в образе эльфов, орков или викингов. В каждом новом поколении игр усложняются ситуации и увеличиваются возможности. Теперь можно не только драться, убегать или собирать очки, но и общаться с другими участ-

никами игры через их виртуальных клонов. Количество возможных игровых ситуацией пока ограничено, но оно стремительно расширяется, постепенно заполняя шаблон основных психологических поведенческих стратегий индивидуума при общении с внешним миром.

Так, все те же комиссии Евросоюза озаботились юридической квалификацией некоторых форм поведения игроков в сетевых пространствах. Есть предложения ввести даже уголовную ответственность за нецензурную брань, унижение человеческого достоинства, расизм и ксенофобию в случае виртуальных клонов. Выработано понятие «abuse» («злоупотребление») и «harassment» («сексуальное домогательство») в киберпространстве. Эти явления возникли из-за того, что человек в процессе игры настолько сживается со своим клоном, что столкновение его с другими клонами и коллизии между ними могут привести к *реальным психологическим* травмам. Отождествление игрока с выбранным им искусственным персонажем по ходу развития компьютерных игр постоянно возрастает, как и качество кибернетических виртуальных пространств, становящихся все более приближенными к «реальности».

Сетевой «нетворковский» клон постепенно становится субститутом «я». Более того, он становится в чем-то более подлинным и живым, нежели скучная и однообразная жизнь геймера в оффлайне. Подросток жует бутерброд, делает уроки, спит, ничего особенно интересного не происходит. Тупость, стены, родители. Но вот он подходит к компьютеру — и оказывается в волшебном мире, где все больше и больше интересных и захватывающих ситуаций, серверов, новых пейзажей, новых подвигов. Там он красавец на коне, он набирает очки, получает награды и письма, восторги, рубит всех, и, в конечном итоге, его сознание начинает перемещаться в ту сферу. Так постепенно складывается искусственная «персональность».

А если теперь представить себе несколько игр или несколько «ников» или «клонов» в одной игре, то занятия

сетевыми играми, покажутся *намного интересней, чем простая жизнь*.

В ходе геймерской практики человек учится *видеть себя со стороны*. Это тоже признак дивидуума. Виртуальный клон бежит куда-то в компьютерной игре, и геймер видит «себя». «Это я, — говорит он себе, — бегу». Так складывается практический опыт дивидуальности, самого себя и своего клона начинают мыслить как одно целое. Обратите внимание: заведомо «нецелое» предстает как «целое». Соответственно «целое» воспринимается как нечто составное, как разложимое на части. Это новое типично постмодернистское «нецелое целое», «разделимая неделимость». Так встреча с самим собой становится опытом обыденной практики. Эта тема подробно развита в таких фильмах, как «Матрица», или в лентах Кроненберга.

Интересно проследить, как поэтапно складывается «геймер» как тип. «Легкая» и «естественная» сетевая дивидуальность возможна в том случае, если в самом индивидууме нет собственного содержания, вследствие чего редупликация происходит незаметно и безболезненно. А это, в свою очередь, вытекает из самой парадигмы индивидуума (модерн), которая в своей сути есть не что иное, как освобождение от определений и ограничений, описывавших человека Традиции.

Смысл индивидуума в том, что он борется с персоной (в понимании парадигмы Традиции). Только тогда он индивидуум. Как только он перестает бороться с персоной, от которой ничего более не остается, он, одновременно, впервые становится подлинным индивидуумом, абсолютным индивидуумом, индивидуумом и никем и ничем больше. Но вместе с тем тут же он и перестает быть индивидуумом, становясь дивидуумом. Философ Жан Поль Сартр называл это состояние «тюрьмой без стен». Индивидуум освободился от всего (стены рухнули) и остался только факт чистого ограничения.

При переходе от последнего аккорда мысли модерна в форме экзистенциалистской философии, мы получаем

законченный портрет «геймера», постчеловека. Такой «геймер», строго говоря, уже не может сказать определенно: «Вот это — я, Ваня, а вот это — мой клон». Это клон из компьютера в какой-то момент ему ответит: «Нет, это я — герой Зигфрид или эльф Оберон, а ты дурацкий клон, сиди у себя, жуй бутерброд, а я буду и без тебя в этой увлекательной жизни совершать подвиги».

Затылочный субъект (мышление спиной)

Опыт контакта с собственным клоном, предвосхищаемый впервые, хотя и очень грубо, в «геймерской» антропологии постмодерна, открывает фундаментальные перспективы в понимании проблемы человека в самых разных парадигмах. Дело в том, что *взгляд на свое «я» с тыла* оставался закрытым и для парадигмы Традиции (в силу отсутствия строго фиксированного «я») и для парадигмы модерна (в силу абсолютности и единственности этого строго фиксированного «я»).

Субъектная (или, точнее, субъект-объектная) активация задней части индивидуума, «теневой его части», антропологической *спины* — это как раз феномен исключительно постмодерна.

Если человек модерна был рассечен на две части *горизонтально* — на *сознание* (верхнюю часть) и на *желания* (нижнюю часть), если человек премодерна просто *не имел ни верхней, ни нижней границы,* то есть у него ноги врастали в Землю, а головой он уходил в Небо, то человек постмодерна рассекается пополам *вертикально*, тыльной стороной. И постепенно именно эта *тыльная,* теневая, обратная сторона становится все больше и больше *синонимом* постчеловека, человека постмодерна.

Часто, когда я выступаю на телевидении, а потом вижу эту программу в записи или в трансляции, я испытываю очень странное чувство. Я вижу, что происходит нечто странное. Смотреть и слушать интеллектуальный и осмысленный дискурс по телевидению почему-то удивительно *неприятно*. По телевидению хочется смотреть и слушать *неинтеллектуальный дискурс*. Самое интересное, что даже мне. Я, тоже, как и все мы, как человек (и уже отчасти постчеловек), даже самого себя, а других тем более, слушать и понимать в телевизоре *не хочу*, особенно когда они говорят *разумные* вещи.

Но стоит сказать откровенную глупость, показать язык или состроить смешную рожу — и внимание сразу автоматически включается. Однажды, размышляя перед телеэкраном о психологической и антропологической подоплеке этого явления, я внезапно понял, в чем тут дело. Оказывается, на самом деле, *мы обращены к телевизору не лицом, но спиной*. Все что происходит в *«эфире»* мы воспринимаем только как своего рода «похлопывания», «постукивания», излучение, тепло. Для нас телевизор — это солярий. Это в каком-то смысле постмодернистическая тайна телевидения.

Философ Жан Бодрийяр писал, что в наше время «послание» (англ. «message») незаметно, но одновременно тоталитарно переходит в «массаж» (англ. «massage»). Это значит, что люди перестают воспринимать содержательную сторону того, что им передается, и воспринимают только физическое похлопывание вместо идеи, вместо мысли, вместо образа. Телезритель *сидит к телевизору спиной* и, на самом деле, воспринимает идущие от экрана лучи как различные импульсы физиологического свойства: он просто массирует собственное существо таким способом — вот тепленькая пошла водичка, вот приятные ароматы разлились. Такое *физиологическое созерцание телевизора* является важнейшей особенностью постмодерна.

Зрители, которые еще пытаются хоть что-то *узнать* из вещания, выяснить какие-то новости, что-то сложить в общую картину, что-то *опознать* — это горстка архаиков, несчастная и немногочисленная, представляющая собой не что иное, как незначительное меньшинство, своего рода «секту», которая пытается отчаянно вычленить из льющегося на них потока ироничного и цветастого безумия некую логическую систему. В новостях,

которые мы смотрим, принципиально концы с концами не сходятся даже в рамках одной программы или одного комментария. Через 3 минуты на одном и том же канале вполне может говориться нечто совершенно противоположное. Только что сказали, что «высокий гость из Африки приехал», а оказывается, никуда и не приезжал, что визит отменили. Потом выясняется, что и не собирался приезжать… Но потом вновь — стоп — вдруг снова кадры его приезда. Значит все-таки приехал… И тут снова опровержение… Или «переговоры с Ираном триумфально удались», и через секунду «переговоры с Ираном были сорваны» и т. д. Подчас все это дается не только на одном и том же канале, но и в рамках одного и того же сюжета.

Я сам работаю на телевидении и даже понимаю, как такое происходит *технически*. Иногда нет под рукой нужной кассеты. Бывает, что кто-то кого-то не понял, кто-то не дозвонился. Случается, что редактор выпуска запил и его не могут найти. То интернет отключат, а у режиссера сынишка заболеет, и приходится пускать сюжет прошлой недели (хорошо еще не прошлого года или архивные хроники). Но сидящий спиной к телевизору зритель *этого не замечает*. Хорошо, допустим, замечает, но что ему делать? Звонить? Ну, ему ответит зевающий дежурный. Возмущаться? Но его никто не услышит. Жаловаться? Но куда? И кроме, того у нас вся страна на что-то жалуется. И так его снова мягко разворачивают *спиной к экрану*. Смотри (затылком) и не умничай!

В эту игру играет не только каста телепродюсеров и профессиональных телевизионщиков, но и сами зрители — им все абсолютно нравится, они давно привыкли к этому, они не требуют ни от какой программы никакой последовательности. Когда журналист Гордон начинал и заканчивал свои программы *посередине* «научной» лекции или псевдоинтеллектуального спора, не понятного ни ему самому, ни зрителям, ни самим участникам (которые настолько проникались фактом выступления на телевидении, что забывали о том, что знали; а, может

быть, их так давно никто не слушал, что они просто разучились связно излагать свои мысли, которые, не исключено, от полного невнимания постепенно сами собой исчезли…), ни у кого это ни малейшего возмущения не вызывало. Все воспринимали его благожелательно, *благодаря картинкам*, оранжевым тонам, переплетению теней, гулкому «интеллектуальному» тембру ведущего. А потом еще и говорили: «Да, это ход! Это правильно». Можно было бы и без звука пускать эти беседы, потому что все равно интересно — сидит Гордон, взрослеющий, симпатичный, чешет в ухе, гладит бороду. Это и есть *мышление спиной* или «затылочный субъект».

Однажды в ходе таких наблюдений я задался вопросом: если человек постмодерна (дивидуум) повернут ко всему спиной, на *что* же он смотрит? Куда обращено *лицо* человека постмодерна? И вдруг я с ужасом осознал, почти увидел, что у него *нет никакого лица*, вторая сторона у него тоже *затылок*.

Это постижение человека постмодерна как состоящего из двух сросшихся затылков меня поразило как молнией. Согласитесь, что в этом есть нечто угрожающее.

Наркотики как форма дивидуализации («Голый завтрак»)

Еще один способ активной *дивидуализации* личного опыта — *наркотики*. Принимая наркотики, индивидуум раздробляется, рассеивается по цепочке причудливых состояний, алогично перетекающих друг в друга, фиксируя внимание на отдельных случайных деталях, эмоциях, предметах или образах (при употреблении тяжелых наркотиков — галлюцинациях), которые предстают как наполненные внутренней логикой психические лабиринты.

Наркотики — типичное явление именно постмодерна. Человек модерна всячески подчеркивал «цельность» своей индивидуальности и ее рациональную природу, сводящую воедино рассеянный хаос образов, ощущений и мыслительных потоков. Иными словами, человек модерна был призван к совершению постоянных усилий по

волевой рационализации мира, по его приведению к логической картине.

Наркотический опыт есть нечто прямо противоположное волевой рационализация — это, напротив, безвольная дерационализация. Человек, принимающий наркотики, отказывается от постоянного осуществления рационального и логически ориентированного усилия, он позволяет предметам, состояниям, эмоциям и фрагментарным, несистематизированным мыслям двигаться свободным ходом без цели и закономерностей. Он делится частью субъектности с образами подсознания (в обычном состоянии подавляемыми), и даже с элементами внешнего мира. Резкое ослабление волевого рационального начала высвобождает огромное количество психической энергии, которая воспринимается наркоманом в чистом виде — без прохождения через сложные системы рационализации и жесткой рассудочной цензуры.

Если в модерне наркотики были уделом отдельных нонконформистских индивидуумов, эстетов и мистиков, то в постмодерне наркотический опыт подвергается фундаментальной демократизации и становится достоянием масс. При этом акцент ставится на «новые наркотики» (типа «экстази») или легкие наркотики, не ведущие к глубинным трансмутациям (в отличие от опиатов или ЛСД). Эти наркотики постепенно и незаметно размывают индивидуальность, поощряя энергетически насыщенный поток разрозненных ассоциаций. Они создают не «альтернативную» *психоделическую персональность*, но прививают привычку рассматривать поток событий, не имеющий никакого содержательного или логического смысла как комфортное и привычное состояние.

В конечном итоге (в романах Уильяма Берроуза это прекрасно описано), из личности модерна, в которой были начало, середина и конец, возникает некий «naked lunch», «*голый завтрак*», где, в принципе, события следуют друг за другом лишь *условно* — то печатная машинка превращается в голову демона, то на восточном базаре продают огромные котлы дохлых тараканов, то герой внезапно оказывается в экзотичной стране. И вся последовательность отдельных фактов, выдернутых из контекста элементов личной истории, перемешивается в опыте наркомании.

Если сложить все эти аспекты дивидуализации, то мы увидим, как возникает совершенно *новый постантропологический тип*, который будет мыслить себя (и нас, если мы еще останемся) совершенно *иначе* и будет жить в реальности, существенно *отличающейся* от нашей.

Параллели с премодерном

Мы уже неоднократно сталкивались с тем, что парадигма постмодерна дразнит парадигму модерна и использует для этой стратегии парадигму премодерна — но только таким образом, чтобы парадигма премодерна не начала по-настоящему жить своей жизнью и не заявила бы права на доминацию. Премодерн всплывает в постмодерне в пародийном и ироничном, перевернутом и фрагментарном виде. Симулируя отсутствующее сакральное, постмодерн издевается над модерном. Это общая стратегия постмодерна, и она распространяется на все сферы. Этот принцип можно принять за фундаментальное начало постфилософии.

В таком случае, вполне можно было бы провести параллели между антропологической картиной постчеловека и пониманием человека в премодерне.

Вот, например, биомеханоид? Мы сразу же вспоминаем историю о големе, которого создал пражский рабби Лоев. Или аппарат Альберта Великого, построившего механическую женщину, отвечавшую на все вопросы, которую никто не мог переспорить. Когда Фома Аквинский задал ей вопрос, на который он сам не знал ответа, а она ответила, он рассердился и разбил этой женщине голову. Собственно говоря, биомеханоида как осмысленную и рациональную куклу, оживленную магическими пентаграммами, в эпоху Традиции прекрасно знали.

Но, естественно, в эпоху Традиции это был символ, указующий на то, что, будучи разумной тварью, и сам че-

ловек есть не что иное, как мыслящий аппарат, и лишь Вера и благодать Спасителя делает его чем-то большим. В наше же время биомеханоид *никого ничему не учит* и ни о чем не напоминает. Он просто *есть*, он бегает, прыгает, отвечает на вопросы, много помнит, мало спит…

Далее — мутанты. Тут вспомним античных существ — русалок, фавнов, кентавров, циклопов и других одноглазых, одноруких, одноногих, летающих безголовых, козлоголовых и свиноголовых существ. Подробное описание этих странных тварей, как правило, населяющих периферию ойкумены, составляет обязательный раздел описаний путешественников античного мира. Нечто подобное мутантам существовало в премодерне. Но и в данном случае речь шла об иллюстрации того обстоятельства, что *под своей «персоной» (личиной, маской) человек мог скрывать невообразимое разнообразие существ*, которые в определенных обстоятельствах давали о себе знать и выходили наружу в форме отклонений от привычного вида человека. Множество монстров и духов показывали, как разнообразен человек в своих метаморфозах и в своей неопределенности.

В постмодерне мутации проявляют не богатство потенциального содержания человека, но нищету его автономной индивидуальной субъектности. Человек модерна упразднил метаморфозы и саму их возможность. И вот, постчеловек, оставаясь в тюрьме без стен, пытается освежить свои умершие и охладевшие ощущения. Но создавая «новых существ», он лишь бесконечно редуплицирует свою собственную бесплодность. Поэтому летающие коровы и гигантские водяные змеи из «Детей-шпионов» вызывают не восторг, а жалость.

В постчеловеческих мутантах выражается скудость воображения автономного индивидуума, категорически не способного к опыту трансцендентного уже с эпохи модерна.

Теперь о клонировании. Биологические или сетевые клоны стремятся к разделению человека на два. В истории Традиции, в частности, в истории христианских святых, как, впрочем, и в исламе, есть много упоминаний о феномене *билокации*, когда одного и того же святого или праведника встречали одновременно в разных удаленных друг от друга местах. Но это не клоны, а идея многообразия выражения субъекта, реализовавшего в себе архетип святости. Нечто подобное относится и к тематике алхимических гомункулов — созданию в пробирке маленьких живых человечков. Тут можно вспомнить и о магических куклах, и о других процедурах оперативной магии, которые также оперируют с субститутами индивидуальных существ. Сетевые клоны отдаленно и пародийно напоминают эти сюжеты.

Дивидуализации опыта через наркотики соответствуют архаические практики экстаза, о которых писал М. Элиаде,— инициатические опыты, в которых для выхода за пределы человеческого обыденного состояния использовались древние аналоги современных наркотиков, в частности, галлюциногенные грибы. Но в Традиции стряхивание с себя индивидуальной рациональности в инициатических операциях с наркотиками приводило к новой интеграции — с высшей личностью, с архетипом. Там, жертвуя малой (лунной) разумностью мозга, посвященный обретал высшую разумность сердца. А в постмодерне все начинается и заканчивается растворением рассудка без какой бы то ни было последующей интеграции и тотализации.

Или, например, характерные для постмодерна смена пола, транссексуализм. Это также типичное проявления дивидуализации. Личная гендерная история становится в тягость людям (обладать только одним полом отныне скучно). Вначале это сказывается в том, что люди в Интернете берут себе различные ники (то мужские, то женские) или участвуют в ролевых играх под разными именами (мужскими и женскими). Это пока «геймерская» транссексуальность, но и она показательна. В конечном же итоге, по мере упрощения процедуры трансгендер-

ных операций, люди будут все чаще менять пол биологически. Причем если первые транссексуалы делали это *однократно,* становясь *навсегда* из мужчины женщиной или наоборот, то в скором будущем это легко будет повторять по нескольку раз — надоело мужчиной быть, женщиной стал, потом надоело женщиной, снова мужчиной, и так далее. Это становится возможным именно потому, что гендерная идентичность в системе постантропологии неуклонно размывается.

Прелюдией к этому служит кампания за однополые браки во всем мире. Она идет и набирает силу, с ней борются, против нее выступают, и тем не менее происходят гей-парады, все больше стран разрешают браки и даже венчание гомосексуальных пар. Двигаясь в этом направлении, легко понять *игровой характер пола* в постмодернизме.

В премодерне смена пола соответствует некоторым *жреческим* практикам, в частности, ритуальной кастрации жрецов Деметры и Изиды, и сакральной трансвестии шаманов и так далее. Но, обратите внимание, *чем* отличаются эти явления эпохи премодерна от сходных, казалось бы, явлений эпохи постмодерна. В первую очередь, в глаза бросается абсолютно *бессмысленный* характер того, что происходит с транссексуальностью в постмодерне. В премодерне смена пола имеет вполне осмысленное в контексте сакральных доктрин значение. Жрец, который меняет пол (чаще всего с мужского на женский) показывает тем самым, что он становится в пассивное отношение перед лицом трансцендентного принципа. Тем самым в религиозной общине он получает статус особого возвышения, то есть умножает многократно свой авторитет и свои духовно мужские (главенствующие) качества. Оскопляя себя для людей, он обретает высшее мужское достоинство — священный пол.

В модерне гомосексуализм и транссексуализм совершенно не понятны, не оправданы и рассматриваются как недоразумение и частное отклонение. Зато в

постмодерне это расцветает с новой силой, претендуя на то, чтобы стать нормой. Хотя теперь уже без всякого обоснования.

У всех постчеловеческих метаморфоз, мутаций и трансгрессий больше нет никакого смысла и никакой цели. У мутантов, киборгов, биомеханоидов, клонов и транссексуалов, которые населят собой ближайшее будущее, далекое подобие осмысленности будут только на самых первых этапах. Их создадут, чтобы «помогать людям», «ухаживать за больными», «освобождать человеческие желания», «полнее соблюдать права человека». Но в скором времени, эти гуманистические обоснования, инерциально продолжающие дискурс модерна, *отомрут*. А мутанты, биомеханоиды, клоны, киборги и транссексуалы *останутся*. Вначале, как в фантастических фильмах, они еще будут помогать «бедным людям», а потом, естественно, выйдут из-под контроля, и дальше случится то, что вы в этих фильмах видели.

И сакральная логика премодерна, и рациональная индивидуалистическая логика модерна упразднятся в пользу ироничной фактичности существ постмодерна, которые станут ожившими фигурами анекдотов, получившими плоть больными фантазиями несмешных юмористов. И если у всех монстров, уродов и кастратов Традиции были вполне понятные роли, цели и миссии, и эти процессы протекали в узком секторе сакральной элиты (или на «границах империи»), то в постмодерне карнавалом первертов заполнится весь антропологический пейзаж, и никто из этих «новых существ» («новеньких существ») не сможет больше объяснять, кто он такой, зачем он такой и почему он таким стал. Хотя, вместе с тем, извращение будет каким-то образом понятно всем и составит новый язык, намеки на который мы видим в некоторых фантастических сериалах, где речь идет о непонятных и закрученных интригах между различными расами космических уродов с острыми ушами, щупальцами вместо волос и остроносыми хоботками, чтобы пить кровь…

Завтра уже наступило: legacy of postmodernity

Когда мы с вами говорим о времени, о том, *когда это наступит*, очень важно понимать, что в парадигмальном смысле *завтра уже наступило*. Это «наступило» и с философской точки зрения есть абсолютно свершившийся факт. Дело в том, что *переход к этой парадигме осуществлен*. Он уже свершился, произошло это буквально на наших глазах — в 90-е годы XX века и в начале нового тысячелетия.

Точно так же можно было недоверчиво ждать двести с лишним лет после первых текстов Вольтера и Руссо, после Французской революции, чтобы, наконец, увидеть триумф рациональной науки, полеты в космос и попытки построения коммунизма на одной шестой части суши. Но *можно было и не ждать,* осознав заранее всю глубину того, что отныне ожидало человечество. Тогда, в эпоху Просвещения была пройдена важнейшая, решительная, фатальная черта: *парадигма модерна стала преобладать над парадигмой премодерна*. Да, парадигма модерна до сих пор еще не покорила до конца Восток, не обработала даже нас как следует, несмотря на гигантскую цену, что мы заплатили за модернизацию. Мы все равно еще не осознали модерна глубоко, а другие народы — тем более пока не все поняли. И все же сущностно произошло именно то, что называется в английском языке сменой «legacies».

Legacy of modernity уступила свое место legacy of postmodernity. Это очень тонкий сдвиг — философский, парадигмальный сдвиг. Началось время постмодерна, история кончилась, завтра уже наступило.

И в этом отношении не важно, когда те тенденции, те «цветы», которые вырастают сейчас, станут «плодами». Самое интересное в том, что мы живем в эпоху *фазового перехода*, и специфика этого фазового перехода состоит в том, что мы видим, как нечто чудовищное, страшное, противоестественное совершается на наших глазах, но мы уже *ничего не способны в этом изменить*, потому что те тенденции, которые развиваются здесь — от человека

модерна к постчеловеку постмодерна — являются тенденциями парадигмального качества. Мы все живем *под ними*; не мы их придумываем, нас, в конечном счете, никто и не спрашивает, приходить некоей парадигме или нет — это *решено за нас*. Это фундаментально, потому что мы сами — производное от парадигмы, ее испарения, и поэтому бесполезно заклинать родную ночь остаться: новый и чуждый нам день уже брезжит. Это *неприятное утро*, но оно неизбежно.

Постмодерн — «Пусть говорят»

Здесь я позволю себе небольшое отступление. Не так давно я участвовал в программе «Пусть говорят» Андрея Малахова на первом канале. То, что я там увидел, меня фундаментально поразило. Я думаю, что эта передача может послужить даже учебным пособием нашего курса, поскольку она представляла собой, фактически, введение в парадигматику постмодерна. Кто смотрел, знает, о чем я говорю, кто не смотрел, тем я расскажу в двух словах.

Начиналась передача с того, что девушка из Санкт-Петербурга пятнадцати лет, Маша Шрайбер, толстенькая симпатичная девушка, подавала в суд на Чарльза Дарвина. Уже сама постановка вопроса — как минимум необычна. Но это только начало. Когда я пришел в студию, в гримерке увидел очень странных людей. Такое впечатление, что это было некое фрик-шоу, все участники которого имели какой-то сдвиг, какое-то отклонение. Стареющий рок-музыкант Сергей Мазаев, слегка покачивающийся, но возбужденный и крайне агрессивный, грозил кулаком священнику, бешено оглядывался по сторонам, и принялся объяснять мне, что раньше он «верил в Евразию, а теперь верит во Вселенную». Потом какой-то человек, похожий на актера Ножкина, сказал мне, что «он тоже патриот», но быстро выяснилось, что он никакой не «патриот», но руководитель центра по исследованию НЛО, который ищет тунгусский метеорит.

И вот началась программа. Оказывается, участники делились строго на две части: одни — сторонники Дарвина, другие — его противники. С правой стороны сидели противники Дарвина, среди которых был папа девочки Маши Шрайбер, владелец рекламного агентства. В общем-то, быстро стало ясно, что он выполняет рекламный заказ, выставив свою дочку нападать на Дарвина. Сидел священник из Санкт-Петербурга, который, как выяснилось в ходе программы, и является заказчиком всего мероприятия. Еще присутствовала пиар-группа, называвшаяся «Духовное наследие» (!), через которую происходили трансакции между священником и папой девочки. Казалось, что девочка является главным действующим лицом программы. Меня подсадили к группе противников Дарвина.

С другой стороны сидел взбудораженный рок-музыкант Мазаев, директор музея Дарвина, два сумасшедших неквалифицированных человека и некто Вассерман. Он был похож на бомжа, но, оказался «знатоком», человеком, который всё знает — из телевидения. Его ноги и руки были перевязаны кожаными ремешками, отдаленно напоминающими еврейские тифилимы, но имеющими не ритуальное, а какое-то геолого-разведочное значение. К ним были присоединены ножи, фляжки, какие-то консервные банки…. То есть у него всё было при себе по принципу — «omnia mea mecum porto». Огромная бородища, он всё знал. Также привели какого-то расиста, автора текста «Расовый смысл русской идеи» из Госдумы, а с ним была еще группа абсолютно сумасшедших неонацистов, которым, правда, слова не давали, но которые всем своим видом поддавали жару.

Для затравки девочка сказала: «Я подаю в суд на Дарвина, потому что человек не произошел от обезьяны». В зале сидело огромное количество бабок, которые начали улюлюкать, выкрикивая: «Да что ты понимаешь в Дарвине!..» А она отвечала: «Ну, посмотрите на меня, я же не похожа на обезьяну?» Бабки закричали: «Похожа! Похожа!» Когда дело дошло до священника, он сказал: «Вот было зверочеловечество, а теперь богочеловечество…» Ему заорали: «Оплачен! Оплачен!» Над этим с неописуемо нервно-спокойным выражением лица высился Малахов.

К одной бабе, которая слишком много орала, он подошел и сильно треснул своими бумажками по лбу. «Прекрати орать, скотина», — прошипел он ей. Это было только начало.

Музей Дарвина закричал: «Если Дарвин не прав, то зачем ему музей?!» А Мазаев очень агрессивно заявил, что, в принципе, всем нужно заниматься спортом, а девочку оставлять на второй год. Напомню, все это было обсуждением того, прав Дарвин или не прав.

Попробуем, оторвавшись от захватывающей сцены, помыслить, о чем все же шла речь по существу. Из парадигмы премодерна (в ее монотеистической версии) основанной на креационизме, вытекает, что человек создан Богом. Обоснование этого лежит в той же плоскости, в какой вся эта парадигма в целом. Парадигма монотеизма основывается на вере, выводится из веры и доказывается верой, и, следовательно, факт тварности человека есть факт веры. Поскольку вся парадигма такова, то ни один ее конкретный момент — например, антропология — по определению, не может быть опровергнут обращением к иной парадигме, так как последняя не имеет в пределах религии никакого авторитета и выстроена целиком и полностью по совершенно иным законам.

Парадигма модерна основана на систематизации данных человеческого рассудка и эмпирических исследованиях; и то и другое обобщено в современной науке. Рассудочные умозаключения и научные опыты, обобщенные в дарвинской теории, описывают совершенно иную реальность, где человек создался как-то сам по себе, самовозникновением, пройдя стадии эволюции от амебы через рыбок, ящериц вплоть до обезьянок, пока не стал человеком.

Обе модели происхождения человека находятся каждая на своем месте в *своих* парадигмальных контекстах.

Антропологический креационизм, идея создания человека Богом, характерны для традиционной цивилизации. Теория дарвинизма является ярким выражением парадигмы модерна. В истории эти взгляды вместе со своими парадигмами располагаются — пусть теоретически — в строгой последовательности. Вначале есть парадигма премодерна (и соответственно, сотворенный Адам), потом ее вытесняет, побеждает и, наконец, замещает парадигма модерна (и соответственно, «человек, появившийся из обезьяны»). Параллельно с этим в истории меняются контексты, и на место религии и веры встает наука и «опыт».

И вот наступает момент, когда эти две антропологические конструкции встречаются друг с другом в лоб, при полном игнорировании парадигмальных закономерностей и соотношений. И эта встреча парадигм сопровождается немотивированной агрессией рок-музыканта Мазаева, пиар-компанией «Духовного наследия», полной девушкой Машей Шрайбер с ее нелепым иском, ее папой, у которого тоже, оказывается, свое рекламное агентство «Шрайбер и Шрайбер», группой каких-то кричащих и визжащих старух, перемотанным «геологическими тифилимами» Вассерманом, одинокими возгласами нелепых расистов — и все это под эгидой Малахова.

Так две парадигмы могут встретиться только в постмодерне. И весь антураж этой встречи не случайность, а выражение того игрового, ироничного, насмешливого характера, которым пропитано в постмодерне все.

В программе никто и не ставит себе цели хоть что-то понять в Дарвине, дарвинизме и альтернативных взглядах на появление человека. Какое дело Малахову до того, как создан человек? Ему глубоко безразличен Дарвин, ему глубоко безразличны попы. Я даже думаю, что никто не платил за эту программу «Пусть говорят». *Пусть* говорят? — Ну, так и *пусть* говорят. Это и есть ярчайшее проявление того, что такое *дух постмодерна*.

Эти две парадигмальные позиции — дарвинизм и креационизм — в постмодерне *всегда будут сталкиваться в шоу Малахова,* где никто, по большому счету, своих позиций не защищает, потому что их попросту не имеет. Все здесь являются клиентами определенных пиар-групп. Одна половина демонстрирует собой, что они не от обезьяны, другая пытается продемонстрировать, что именно от нее…

Но я закончу рассказ о том, что было дальше. Итак, в первой части программы все выкрикнули свои реплики. Девушка Маша Шрайбер заплакала, потому что рокер Мазаев обратил внимание на ее полноту и косвенно связал с этим ее «антидарвинизм». Потом перерыв на рекламу. И после этого Малахов говорит: «Но это еще не всё, что мы сегодня будем обсуждать. Сейчас мы покажем вам бесов. Фотографии настоящих бесов».

Вышли два человека, явно ненормальные, начали показывать фотографии. На фотографиях какие-то мужики выпивают, улыбаются, а над ними ручкой или карандашом (ну, самое большее, начинающим дизайнером в фотошопе), нарисована смешная рожица. Их спрашивают: «Фотошоп?» «Нет, — говорят. — Когда снимали, этого не было. Когда проявили, это проявилось. Оно само». Тогда ведущий говорит: «Значит это бесы!» Все кричат: «Ну, где там бесы?» Депутат Госдумы, автор расистской брошюры, возмутился: «Обещали бесов, я сорвался с заседания смотреть бесов, а вы бесов не показываете!» Тогда Малахов говорит: «Ну, это еще не всё! Сейчас вы увидите самое главное! Третья часть нашей программы посвящена зеленым человечкам!» Периодически речь опять возвращается к Маше, девочке, которая все еще плачет, потому что Мазаев предложил ей больше заниматься спортом. Священник пытается еще что-то выкрикнуть про «богочеловечество», расисты спорят между собой о Ламарке, но уже пошла третья часть.

Малахов просит всех остановиться. Появляется еще один мужик, который утверждает, что вокруг зеленые человечки. «Сейчас я вам, — говорит, — продемонстрирую доказательство. Правда, — поправляется, — этой кассе-

ты нет, но покажу ту, которая есть». И показывает сто раз показанную и сто раз разоблаченную как подделку хронику (в духе фильмов Эда Вуда), как врачи вскрывают якобы инопланетянина. Никто ничего не может понять — то ли кричать, то ли свистеть. Все уже выложились. И тогда Малахов заключает: «На этом наша программа окончена, оставайтесь с нами, в следующий раз мы еще что-нибудь более крутое покажем».

Я, конечно, не могу знать, то ли у нас уже всё такое телевидение (я его не смотрю), но место, в которое я попал, было фантастическим. Я думаю, что это прекрасная иллюстрация парадигмы постмодерна. Не бывает *в модерне* таких программ, не бывает Малаховых. Больные люди находятся в сумасшедшем доме, в клинике, сторонники Дарвина находятся везде, потому что это никем не обсуждается и никому даже в голову не придет подать в суд на Дарвина или на автора учебника по дарвинизму. И, наконец, священники, которые, по определению, должны придерживаться парадигмы премодерна в своих антропологических воззрениях, в модерне права голоса не имеют. Они могут рассказывать о своих взглядах только в строго отведенных для этого местах — в церквях, на проповедях, в специальной литературе для строго определенной группы людей. В эпоху модерна священник со своим креационизмом не то что на первый канал, но даже и на университетскую кафедру не может прийти с темой, будто человек произошел не от обезьяны. Над ним будут либо смеяться, либо произойдет какой-то грандиозный скандал.

Это очень принципиальный вопрос: парадигмы модерна и премодерна сходятся друг с другом напрямую в *ситуации постмодерна*. Только в ней это всё может быть. Может быть священник, который, как будто не было веков Просвещения, как ни в чем ни бывало, выставляет свой тезис о «богочеловечестве».

Так что же происходит сегодня в постмодерне? Сегодня эти парадигмы рассматриваются как *равновозможные, абсолютно несерьезные и игровые:* директор музея Дарвина сталкивается со священником (через Андрея Малахова или пиар-агентство), и обязательным условием этого столкновения является тема зеленых человечков. *Если зеленых человечков не будет, то разговор будет проходить в формате «премодерн vs. модерн» или «модерн vs. премодерн».* Вот этого нельзя себе позволить *даже* в постмодерне. Поэтому, как только дискурс о парадигмах модерна и премодерна начинает вставать *всерьез*, обязательно должен появиться «знаток», исследующий тунгусский метеорит или снежного человека, или группа спившихся фотографов должна начать демонстрировать «доказательства существования бесов». Вот тогда всё закончено и совершенно. Идиотизм достигает своей кульминационной стадии. Каждый может оставаться при своем мнении или изменить его на прямо противоположное, поскольку, в принципе, в такой ситуации никакой коллективной, социальной достоверности ни у одной из групп не существует, и соответственно, здесь возникает то, что можно назвать legacy of postmodernity, то есть *легитимность парадигмы постмодерна*.

Действительно, здесь возможно всё, но только с одним условием — необходимо наличие представителей зеленых человечков и Малахова, который является иллюстрацией-наброском к постантропологии. Малахов не рассказывал нам о смысле человека в постмодерне, не отрицал ни дарвинизма, ни креационизма. Но он разворачивал перед зрителями *бессмысленный шум* смешных, нелепых и перемешанных между собой идиотов, собравшихся в студии. И те, кто был в этой студии, и те, кто смотрели передачу, и сам Малахов — все вместе они являлись одновременно творцами, жертвами и наблюдателями *новой антропологической картины*.

Кто здесь являлся носителем постантропологии? Малахов ли, участники ли дебильного шоу? Зрители? На самом деле — все вместе, все, кто показывает, смотрит, платит, участвует, и даже те, кто в этот момент *выключил* те-

левизор. Сам факт, что подобная *передача транслируется*, есть факт *необратимой диктатуры новой парадигмы*.

Иными словами, программа «Пусть говорят» — очень серьезная вещь. По крайней мере, тот ее выпуск, где мне довелось присутствовать.

Философское осмысление субъекта в постантропологическом пейзаже

Картина постчеловеческого завтра, которое уже наступило, которое уже есть постчеловеческое-завтра-сегодня (о поствремени мы еще будем говорить), *не может не ужасать и не отвращать*. Но чтобы сказать постмодерну «нет», эмоций недостаточно. Это очень принципиально: о наших эмоциональных состояниях и о наших этических оценках нас просто *никто не спросит*. Они будут *бесконечно малым шумом*.

Если мы начинаем выступать *против* парадигмы постмодерна с позиции парадигмы модерна или с позиции премодерна, например, говоря, что «вы не правы, мы хотим видеть человека таким-то или таким-то, но не хотим видеть постчеловека», то постмодерн нам на это *ничего и никогда не возразит*. Он молча возьмет Усаму Бен-Ладена с его программой человека исламского Средневековья и просто интегрирует его в раздел новостей, начнет штамповать куклы Усамы Бен-Ладена, произведет его племянницу в рок-певицы, подвигнет российских активисты шоу-бизнеса (например, продюсера Шаповалова) сделать проект «NATO», в котором девушка-шахидка в хиджабе будет петь экстремистские песни и т.д. Точно так же поступят и с типичными людьми модерна: они отправятся вести гуманистические разговоры на канале «Культура», который смотрят только «тихие».

Мы видим на практике, как вызов исламизма — яркое исламское отвержение постмодерна со стороны премодерна — постепенно *сам становится частью постмодерна*. И постмодерн не только не боится этого, он приветствует это, он живет этим, он абсорбирует это, он принимает это в себя и легко превращает в тот же самый

развеселый, чудовищный и зловещий балаган, в который он превращает *все остальное*. И в конечном итоге, разница между сериалом про Бен-Ладена, новостями про Бен-Ладена из «Аль-Джазиры» и, например, фильмом Тарантино «Бешеные псы» размывается, поскольку *все* происходит в виртуальном пространстве, и люди думают: а *действительно* ли есть Бен-Ладен или нет? А *действительно* ли эти здания Всемирного Торгового Центра рухнули или это снято в Голливуде? А, может, их вообще никогда не существовало?

И дальше возникает вполне постмодернистическая «теория заговора», согласно которой «реальности вообще нет», ее отчаянно глючит. Квентин Тарантино это и есть Бен-Ладен, а Бен-Ладен — это голливудский актер, которого снимали где-то в Большом Каньоне. «*Действительно*» в постмодерне только то, что показано по телевидению, а «значит» только то, что «*виртуально*». Пропорции между событием и информацией о нем меняются местами. Информация теснит событие, а потом и вовсе его заменяет собой.

Франция всегда была оплотом парадигмы модерна. Эта страна и ее культура отчаянно бьются за светскость и идеалы Просвещения. Выступают против хиджабов в школах и за право журналистов печатать антирелигиозные карикатуры. Они упорствуют: «Мы будем отстаивать Руссо, Дидро, Вольтера, мы будем отстаивать светскость и свободу индивидуума…» Но и это не помеха постмодерну: *он берет все* — и антирелигиозные карикатуры, и религиозные карикатуры, и исламистов, и Бен-Ладена, и Тарантино, и тех, кто хотят Вольтера, и тех, кто не хотят Вольтера, и тех, кто не знает, кто такой Вольтер. Всех берет постмодерн, совершенно запросто, всем дает возможность высказаться, оставляя за собой только одно право — нарезать это в клипы, как ему вздумается. Единственная задача и смысл постмодерна, чтобы все это было *без начала и без конца* — фрагмент речи Бен-Ладена, фрагмент статьи Бодрийяра, фрагмент анекдота Вольте-

ра, короткий кусок порнофильма, улыбка Наоми Кэмпбэл, визг Мадонны, а теперь — *наконец-то!* — реклама. И всем все ясно.

Как писал Жан Бодрийяр, празднование двухсотлетия Французской революции, Bicentenaire, заменило в сознании французов саму Французскую революцию: теперь все ведут счет эпохи не от Французской революции, а от даты празднования двухсотлетия Французской Революции, совершенно забыв и о самой этой Революции и, тем более, о ее смысле.

Отсюда произрастает культ актеров в современном обществе — люди забывают, что актеры *просто играют какую-то роль*. Эта роль настолько к ним прилипает, что большинство всерьез воспринимает их за их героев, пишут им письма, просят не убивать Донну Розу в следующей серии.

Смешение реальности и виртуальности — характерное свойство постмодерна.

Конечно, из постантропологического кошмара *есть и иной выход*, но он очень непростой и потребует *чрезвычайного интеллектуального усилия*. Этот выход будет описан в следующих лекциях, когда речь пойдет о Радикальном Субъекте.

Вопросы и ответы:

Вопрос: *Какую роль Вы играли на упомянутой передаче Малахова?*

Ответ: Действительно, я над этим тоже задумывался. Меня пригласили как «философа-эксперта», причем вначале поинтересовались, я — «за» Дарвина или «против». Я сказал, что думаю. Мне ответили, что это хорошо, что мне на правую сторону.

Я полагаю, что меня пригласили как неангажированного наблюдателя, но сверхзадача устроителей была, видимо, в том, чтобы я придавал «убедительности» сторонникам Маши Шрайбер вопреки ее противникам-дарвинистам. Но показательно, что постмодерн не исключает даже тех, кто вскрывает его сущность и может причинить ему боль, нарушив его игру. Он всех *включает*… Понятно, что в этой передаче и зрители, и ее участники, и Малахов, и гости, и те, кто помогал снимать фотографии бесов, и те, кто делал макияж гостям — все являются симулякрами. Но присутствие человека, понимающего, что происходит, не отменяет весь идиотский хоровод, а напротив, как бы, «фундаментализирует» его. Это своего рода метафизический перец, добавленный в идиотский салат виртуальности.

Когда среди симулякров появляется несимулякр, то, поскольку он не может заведомо там появиться, то он отчасти сам становится симулякром. В этом и есть, возможно, бессознательная ирония Малахова. Помещение серии симулякров на одну линию кресел со свидетелем симуляции означает тонкую метафизическую работу — высший пилотаж — с произвольным распределением ролей в этой страшной среде, называемой виртуальностью.

Матрица настолько сильна, что может позволить снять фильм, разоблачающий ее суть. И с другой стороны, там — на передаче — был не совсем я, это был мой виртуальный двойник, теле-Дугин. Нечто страшное…

Вопрос: *Понятно, что в премодерне психология не нужна как таковая, в модерне она является еще одним доказательством существования реальности. Как быть с психологией в постмодерне?*

Ответ: В постмодерне появляется постпсихология. Постпсихология связана с дивидуальностью. Человек в модерне представлял собой некое единство, некий «гештальт», цельность, которую можно было анализировать с точки зрения психологии: инспектировать, разлагать, совершенствовать, развивать и вообще каким-то образом с ней взаимодействовать как с «единицей». Сейчас, поскольку нет этой цельности, то психология лишается традиционного предмета изучения. *У симулякра нет психологии*. Симулякр выступает случайным и непостоянным набором сразу нескольких единиц, причем *всегда на одну единицу меньше* (как говорит Делез), единицы-то как таковой в постмодерне нет. В такой ситуации психология утрачивает свой стержень, состоявший в исследовании индивидуаль-

ности и коррекции индивидуальности, если ее цельность и рассудочная упорядоченность слабнет (речь идет о психотерапии и психиатрии). Индивидуальности нет, непонятно, что изучать и что лечить, и, тем более, как лечить.

Психологические и психиатрические практики, объект и метод психологии в постмодерне меняются. Так как речь идет о дивидуализации, соответственно, психотерапии подлежит не индивид как нечто целое, а *части индивида*. У симулякра, у виртуального человека, псевдочеловека нет идентичности. Соответственно у него не может быть цельной психологии, и с ним невозможно взаимодействовать как с постоянной величиной. Психологическому исправлению или исследованию подвергаются теперь отдельные элементы, но это уже постпсихология с особыми методами и практиками.

Ж. Делез и Ф. Гваттари говорили о «*микрополитике желаний*». То есть рассматривается уже не тело, а отдельные части тела, например, психология носа или психология уха. Каждый орган имеет и пытается проводить свою «политику», а многообразие смутных телесных желаний, постоянно мерцающих — то появляющихся, то исчезающих — является «перманентным референдумом», меняющим базовые условия функционирования дивидуума (постчеловека). Это своего рода микропсихология постмодерна.

Или, наоборот, если зайти не от эмпирики микропсихологии, но от виртуальных серий симуляционных клонов, то мы получаем, например, «психологию менеджера», т. е. того, чего нет в эмпирике. Произвольно берется выкройка офисного работника, которую мы постулируем как виртуальный норматив, и в полном отрыве от сохранившихся индивидуальных качеств, мы изучаем и лечим существо так, как если бы мы лечили нормативного, не существующего в реальности менеджера. Это макропсихология постмодерна, психология серийных товаров. Здесь последовательность характеристик киборгиального толка. Человека разбирают на части и неподходящее от него отрезается. Иногда заменяется на подходящее. Так, Джон или Джейн становятся *правильными* «офисными работниками», которых уже можно лечить как таковых. Возникает некая новая сущность, которая (макро)психологически оптимальна. Это человек минус его погрешности, заболевания, отклонения. Постчеловек.

Совокупность «микропсихологии желаний» и «макропсихологии серий» описывает область постпсихологии. «Нет» говорится только мезопсихологии, которая являлась основным направлением психологии модерна. Интересно, что такой картине постпсихологии соответствует состояние современной экономики — здесь исследуются приоритетно макроэкономические показатели (совокупные индексы, графики роста и т.д.) и микроэкономические параметры. Мезоэкономика, изучающая и оценивающая «средние циклы», по сути, упускается из виду. Это означает, что в экономической науке заведомо заложены предпосылки постмодерна, поэтому-то экономика и стала к концу эпохи модерна и на заре постмодерна восприниматься как «судьба»…

Вопрос: *Таким образом, в модерне мы имели модель человека как целостности, в постмодерне мы сталкиваемся с тем, что представление о шизофрении становится нормой.*

Ответ: В постмодерне нормы вообще нет. Норма — это элемент реальности, а в виртуальности нет нормы. Просто конституируется разнообразие отклонений, а эти отклонения, в свою очередь, также становятся нефиксированными. Никто не лечит заболевание, никто не считает шизофрению заболеванием. Шизофрения — один из видов развития человеческой культуры. Нет никаких критериев соотношения гносеологического и реального, поскольку «реальности» нет, и гносеология заменяет собой все, переставая быть гносеологией и становясь постгносеологией. Соответственно, отношение между гносеологической моделью и действительностью может быть произвольным. Отсюда понятие о шизофрении растворяется, поскольку шизофрения — это раскол сознания. Φρενοζ — по-гречески «сознание», σκιζο — «разрез, «раздвоение», «разделение». Восприятие разделения сознания как болезни проистекает из идеи цельности сознания как нормы, но в постмодерне нет цельности как нормы, и скорее разделение — это и есть норма постмодерна. Соответственно, диагноза «шизофрения» в постмодерне нет.

ГЛАВА 3

ПОСТОНТОЛОГИЯ

Прежде чем понять, что такое постонтология необходимо проследить парадигмальные изменения и мутации самой онтологии в разных моделях: в традиционном обществе, в обществах креационистского (или монотеистического) типа и, наконец, в обществах современных. Тогда мы только и сможем перейти к тому, чему посвящена наша лекция — постонтологии. Без предваряющего экскурса в онтологическую проблематику других парадигм, будет непонятно значение того, о чем пойдет речь.

Определение онтологии

Онтология — это раздел философии, ставящий в центре внимания проблему ***бытия***. Термин «онтология» — это искусственное образование в философии Нового времени на основе греческого глагола «ειναι» («быть»), откуда происходит причастие «ον, οντα» («сущее»). Можно расшифровать термин «онтология» как науку «о бытии сущего». В центре онтологии лежит вопрос о том, *что* есть, и что заставляет считать то, что нам явлено, тем, что *есть*.

Хотя само понятие «онтология» возникло относительно недавно, на заре разработки парадигмы модерна, его вполне можно применить и к традиционному обществу, где в центре религиозных богословских учений вопрос о бытии систематически и подробно разбирался. Это позволяет говорить о понимании онтологии в парадигме премодерна, модерна и постмодерна.

Чтобы правильно понять содержание термина «онтология», следует сразу же заметить, что философское понимание «бытия» гораздо шире, чем значение соответствующего слова в бытовом контексте. Нам представляется само собой разумеющимся считать то, что мы видим, чувствуем, слышим, щупаем, тем, что *есть*. А иногда первичный опыт этого «ощущающего реализма» мы склонны возводить в полуфилософский принцип, утверждая, что «внешний мир реален» и, следовательно, он есть, а все остальное — его отражения или искажения. Многим может показаться, что это, если и не «абсолютная и самоочевидная истина», то, по меньшей мере, устойчивое и безусловное начало научной позитивистской картины мира — т.е. парадигмы модерна. На самом деле, такой наивный «эмпирический реализм», если и относится к парадигме модерна, так только к ее очень специальному направлению. Онтологическая проблематика как в рамках Нового времени, так и в пределах современной философии намного сложнее.

Во-первых, парадигма модерна чаще всего ставит акцент на бытии субъекта (декартовское «cogito ergo sum») и на доказательстве этого бытия, и лишь через онтологию субъекта доказывает бытие «внешнего мира» («протяженности»). Во-вторых, признание безусловного бытия внешнего мира, обоснованное ощущениями, свойственно исключительно эмпирическому направлению в современной философии, связанному с именами английских философов (Ф. Бэкон, Дж. Локк) и французских материалистов и позитивистов. Это далеко не весь спектр современной философии, но лишь довольно узкий его сектор. И, в-третьих, одно из главных направлений современной философии — кантиантство (включая самого И. Канта и неокантиантство) — характеризуется тем, что последовательно демонстрирует несостоятельность «онтологических аргументов», применяемых автоматически и к субъекту и к объекту, разбирая те рассудочные и логические механизмы, которые порождают «уверенность» в существовании мыслящего «я», и те структуры апперцепции (формы чувственности), которые заставляют нас наивно считать безусловно существующим то, что дано нам в ощущениях.

Вопрос о бытии (мира, субъекта, объекта и т.д.) остается открытым философским вопросом даже в рамках философии Нового времени, а в контексте других парадигм он оказывается еще более сложным. Поэтому для адекватного восприятия разбора онтологической проблематики в рамках нашего курса, надо постоянно иметь в виду, что вопрос о бытии, онтология представляет собой далеко не нечто само собой разумеющееся и требует постоянных интеллектуальных усилий.

Онтологическая проблема в парадигме премодерна. Манифестационизм

Онтология Традиции, согласно Рене Генону

Онтологические принципы парадигмы Традиции удобнее всего рассматривать на основе трудов философа-традиционалиста Рене Генона, который ставил своей главной задачей воссоздать наиболее общие, парадигмальные аспекты метафизики эпохи премодерна. Онтология, описываемая Геноном, опирается на философию индуизма, но имеет явные параллели в других восточных традициях (например, в китайском даосизме), и даже в теологиях некоторых монотеистических религий.

В основе традиционного представления о мире лежит идея о том, что базовым элементом, который предшествует миру, и опыт которого возможен только в метафизическом созерцании, является *небытие* или *Всевозможность*. Это небытие, равное Всевозможности, является небытием потому, что, с точки зрения традиционной метафизики, *бытие ограничено уже тем, что оно есть*. А всевоз-

можность может представлять собой и то, что есть, и то, чего нет, и то, что определено, и то, что не определено, поэтому Всевозможность или небытие тождественны бесконечности, вечности и высшей форме абсолютного.

Генон говорит, что эта инстанция, которая превосходит бытие и предшествует бытию в форме «великой космической ночи» или «тьмы сверху», является главным и необходимым элементом парадигмы Традиции. Итак, иерархия парадигмы Традиции начинается с утверждения, что *нечто предшествует бытию,* и бытие является первоопределением Всевозможности, ее сужением и конкретизацией. Бытие определено тем, что оно *есть*, соответственно, из этого «есть» вытекает его предел. Бытие *есть,* а не *не есть*. И поэтому оно не может быть абсолютным. А то, что и *есть* и *не есть* одновременно, рассматривается метафизикой Традиции как *предбытие*, в котором содержатся возможности и бытия и небытия. Это и называется «Всевозможностью» или «небытием».

В индуистской традиции эта картина описана полнее всего. Высшим элементом этой традиции является Асат, в адвайто-ведантийской версии *небытие*. Далее следует «*чистое бытие*» — «Сат», являющее собой *проявленный* абсолют. А небытие — это *предпроявленный* абсолют, который есть еще большая — высшая — степень абсолютного (в христианском богословии нечто подобное называется «апофатическим», то есть непознаваемым). Любое определение, даваемое Божеству, ограничивает его, полагает ему предел. Бог же беспределен, и поэтому наиболее точной формой описания Первоначала будет его апофатическое описание *как небытия*.

Следующим за небытием идет *чистое бытие*, это и есть центр традиционной онтологии. Сферу, которая изучает *чистое бытие* и всё, что ему подлежит, Р. Генон называет *онтологической сферой*. А та сфера, которая включает в себя *чистое бытие* и всё, что ему подлежит, *плюс небытие*, он относит к понятию метафизики. Онтология и метафизика в одном сегменте (там, где речь идет об исследовании бытия и всего, что находится *внутри* бытия) совпадают, но метафизика заключает в себе еще одну инстанцию, которая не изучается онтологической методологией — это небытие или то, что находится *пред бытием*.

От чистого бытия к проявлению

В китайской традиции есть понятия «Дао с именем» и «Дао без имени». «Дао с именем» — это чистое бытие, «Дао без имени» — это то, чему соответствует «Асат» индуизма или «небытие» в метафизическом смысле. Далее, когда бытие начинает развертывать себя, то есть становится «нечистым» (чистым оно пребывает только в своем высшем и самотождественном состоянии), начинает проявлять (манифестировать) заложенные в нем возможности, и как следствие возникает деление проявляющегося бытия на то, чем оно является (уже внутри области онтологии), и *чем оно не является*.

В индуизме это выражается понятиями «пуруша» и «пракрити», то есть «первочеловек» и «великая природа». В средневековой схоластике сходные реалии назывались терминами «эссенция» и «субстанция». Иными словами, разделение на эссенцию и субстанцию, на великого субъекта (субъектное начало) и великий объект (объектное начало), на дух и материю в другой терминологии, является *модуляцией чистого бытия в процессе проявления*. Это второй шаг космогонического процесса после логического выделения чистого бытия в рамках Всевозможности.

Онтологический анализ в этом срезе космогенеза будет заключаться в приведении эссенции и субстанции — как в их соотношении, так и в их самостоятельном значении — к предшествующей онтологической матрице, т.е. к чистому бытию.

Здесь интересно было бы задаться вопросом, откуда возникает дуализм в рамках чистого бытия, почему оно распадается, рассеивается на две составляющие? С точки зрения метафизического анализа, за это ответственно *наличествующее небытие*, которое как бы давит на бытие

«извне» и заставляет его раздваиваться. Там, где бытие равно самому себе, внутри самого себя «пребывает» дух, «пуруша» или эссенция. А там, где бытие неравно самому себе, непохоже на самого себя, там располагается онтологическое «место» материи, «пракрити» или «субстанции».

Но, на самом деле, и эссенция и субстанция разделяются лишь *условно*, автономным бытием они не наделены, они *есть* только постольку, поскольку причастны — каждый своим способом — к чистому бытию. Такое условное разделение необходимо для проявления, для существования космоса, но чистое бытие этим процессом не затрагивается, оставаясь в самом себе в изначальном и вечном состоянии.

Раздвоение на «пурушу» и «пракрити», на эссенцию и субстанцию — это «майя», наброшенная на онтологическое первоначало; магическая пелена, скрывающая подлинную онтологическую картину тотального тождества и неизменности чистого бытия и создающая тем самым предпосылку для дальнейшего развертывания космоса, умножая пары противоположностей и создавая мириады вещей и существ.

Иногда понятие «майи» трактуют как «иллюзию», что, как подчеркивает Генон, не точно, поскольку «майя» не просто обман зрения или заблуждение, но вполне обоснованное и вытекающее из самого Первоначала (чистого бытия) необходимое требование космогонического процесса.

Картина адвайто-ведантистской метафизики описывает, пожалуй, самую общую модель традиционной метафизики или онтологической парадигмы премодерна. Далее в этой картине подробно излагаются вариации сочетаний между собой эссенции и субстанции, что порождает множественность миров, множественность различных реальностей.

Процедура онтологического анализа в парадигме премодерна сводится к тому, чтобы *корректно возвести какую-то конкретную реальность — существо, вещь, явление, мысль и т.д. — к чистому бытию*.

Возможность и действительность

В структуре традиционной метафизики чрезвычайно важную роль играет *соотношение между возможностью и действительностью*.

Эти соотношения строго описывают онтологические уровни космогонического процесса.

Чистое бытие — это *действительность для небытия*, но для всего остального, например, для эссенции или субстанции это *возможность*. *Чистая возможность или Всевозможность заключена в небытии*. С точки зрения традиционной метафизики, возможность не относится временным образом к циклу действительности. Возможность предшествует действительности *логически, но не хронологически*, и поэтому она сосуществует с действительностью, присутствует в действительности как *постоянное измерение*, способное в любой момент вернуть эту действительность в лоно возможности. Соответственно, возможность *не снимается* в тот момент, когда она исторгает из себя действительность, когда она ее проявляет.

Точно так же небытие присутствует внутри бытия как его *внутренняя ось*. В китайском символе инь-ян видно, что белая рыбка имеет в себе черный глаз, черная рыбка — белый глаз. Это говорит о том, что в чистом виде ни эссенция, ни субстанция не могут существовать. Но, приложив этот символ к более широкой метафизической картине, мы получаем очень важный вывод: *небытие соприсутствует бытию*, как возможность соприсутствует действительности.

При нисхождении по ступеням проявления, отправляясь от чистого бытия, стоящего в центре онтологии, это соотношение воспроизводится снова и снова. Бытие, которое являлось *перводействительностью* для метафизики, взятой в ее полноте (т.е. включая небытие), в дальнейшем космическом проявлении выступает как *возможность,* поскольку бытие в чистом виде не присутствует ни в одной из реальностей, существ или вещей —

даже в абсолютном духе, чистой эссенции (так как чистая эссенция не абсолютна *в онтологии*, имея *рядом с собой* субстанцию, а бытие абсолютно).

Во всём, что проявлено, бытие в чистом виде всегда лишь *возможно*. Это — возможность *предельной интеграции*, открывающаяся по мере того, как конкретная вещь или конкретное существо начинает реализовывать свое *внутреннее измерение*, свою эссенцию. Эта возможность является для всех *открытой* и называется «*высшей идентичностью*», «высшим отождествлением». Любая вещь в рамках манифестационистской метафизики может реализовать свою связь с чистым бытием.

Трансцендентная имманентность

В парадигме премодерна заведомо *нет разрыва* между вещью и ее онтологической причиной или между самой онтологией и предонтологией абсолютной возможности (Всевозможности, небытия). В пылинке, в стакане, в червячке, в человеке и в звере существует данная *по природе*, по логике устройства мироздания крупица *абсолютного измерения*. Иными словами, в каждом существе, в каждой частичке мира есть *чистое бытие*, оно бесконечно мало, оно сокрыто, но оно *может* быть реализовано. А в самом чистом бытии содержится небытие и, соответственно, оно может разрешиться, и оно *уже* разрешено в рамках всевозможности.

В такой картине мира бытие выступает как некое *световое измерение* всех вещей. Это, конечно, не то, с чем мы имеем дело непосредственно, но это и не какая-то абстрактная трансцендентная реальность. Можно сказать, что бытие в Традиции, бытие понятое таким образом— это измерение, представляющее собой *трансцендентную имманентность*. Бытие в такой картине мира, с одной стороны, *трансцендентно*, то есть не совпадает ни с одной вещью, заведомо *глубже* каждой конкретной вещи. И одновременно, чистое бытие не является *иным* («ganz Andere») по отношению к каждой вещи. Фундаментального разрыва между бытием как таковым, чистым бытием и этой вещью нет. Отсюда возникает возможность трансмиграции и *онтологических метаморфоз*, постулируемых в парадигме премодерна.

Бог и мир в парадигме премодерна единоприродны. Нет различия между природой Бога и природой любого предмета. Это заложено в формуле высшего тождества в индуизме: «Атман есть Брахман». Субъект и объект совпадают, бытие, данное конкретно, и бытие онтологическое, чистое бытие (и даже само небытие) — все они, в конечном счете, *совпадают*. И если это совпадение нами не понимается, не осознаётся, не схватывается, то это погрешность *взгляда*, но не разрыв в *природе*. Иными словами, можно сказать, что это лишь *оптический обман*. Идея возникновения чистого бытия из небытия — это тоже оптический обман; возникновение эссенции и субстанции из чистого бытия — такой же обман; возникновение всех последующих миров — чистый обман. На самом деле, существует только единая ось небытия (Асат), Всевозможности, непроявленного Абсолюта, которая включает в себя все противоположности и никогда, как бы она далеко из себя ни выходила, из себя не выступает.

Это довольно сложно понять, так как это высшая форма созерцания, но на этом основаны все полноценные традиционные премодернистические доктрины, обряды и культы манифестационистского толка. Следует обратить особое внимание на то, что возникновение вторичных уровней проявления из высшей реальности — в том числе и появление инстанции чистого бытия — не означает разбавления или истончения абсолютного начала. — Абсолют вечно остается интегрированным, полностью самотождественным, всегда равным самому себе, всегда представляющим собой совокупность всего, и даже гораздо *большего, чем всего*. Открывая себя через систему проявлений, он не меняет собственной природы.

Онтология досократиков

В истории западной философии можно также найти сектор мысли, соответствующий полноценной модели парадигмы Традиции. Здесь, правда, не всё так иерархизировано и строго, как в индуистской модели, но в целом онтологическая картина похожа. Попытки систематизированного изложения манифестестационизма мы встречаем у досократиков, за исключением атомистов (Левкиппа, Демокрита и др.). Философия досократиков, по крайней мере, в дошедших до нас фрагментах, прекрасно вписывается в манифестационизм.

Однако уже у некоторых досократиков можно уловить тот интеллектуальный философский настрой, в котором отдаленно угадывается гораздо более поздняя трансформация самой парадигмы онтологии премодерна в сторону парадигмы модерна. Поясним это.

Онтологические воззрения философов-досократиков можно условно разделить на тех, кто стоят ближе к Гераклиту Эфесскому, и тех, кто ближе к Пармениду Элейскому.

Парменид утверждает: *бытие есть, а небытия нет*. Это знаменитая формула, которая безоговорочно признается как самоочевидная истина на всем протяжении истории западной философии. Но в этом, казалось бы, вполне логичном утверждении, скрывается фундаментальный подвох. Утверждать, что бытие есть, а небытия нет, это значит *отрицать манифестационистское родство и единосубстанциальность бытия и небытия*, запечатленные в полноценной адвайто-ведантистской системе. В этом ходе Парменида онтологическая проблематика впервые отрывается от метафизики (в геноновском смысле). Мы начинаем ограничивать наше сознание, наш дискурс, наш философский анализ сферой *чистой онтологии*. Такое вынесение онтологии из контекста метафизики и придание ей законченного и абсолютного характера — это первый шаг к *рационализации онтологической проблематики*, которая станет отличительной

чертой развития всей западной философии и постепенно далеко уведет ее от полноценной онтологии Традиции в полной метафизической модели (с учетом небытия).

Коаны Гераклита и идеи Платона

На противоположном полюсе досократической мысли находится «царь философов» Гераклит, утверждавший полноценную метафизико-онтологическую картину, которую марксисты спутали вначале с диалектикой, а потом и с материализмом. Гераклит учит: *«Путь вверх и вниз — одно и то же»; «мы есть и нас нет»; «одно и то же в нас — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, ибо все эти противоположности, переменившись, суть те, а те, вновь переменившись, суть эти»; «бессмертные смертны, смертные бессмертны».*

В этих высказываниях в ёмкой форме (похожей на буддийские коаны) дается представление о духе традиционной метафизики, в ее предрациональном, надрациональном, сверхрациональном уровне. Гераклит, отрицая всякую строгую идентичность любой отдельной взятой вещи, косвенно отрицает онтологическую максиму Парменида, согласно которой «бытие есть, а небытия нет». Мы видим, что для Гераклита «есть» и «нет» не могут существовать отдельно: в манифестационистской оси эти понятия всегда *неразрывно связаны*, никогда причина не отделяется от следствия, никогда небытие не разделяется *окончательно* с бытием.

Это очень важно, поскольку Парменид, разрывая метафизику и онтологию (конечно, это только начало разрыва — Парменид был еще жрецом, он получил откровение о шаре бытия от богини и, конечно, в сущности являлся абсолютно сакральным премодернистическим манифестационистским мыслителем), впервые высветил своеобразные элементы философствования, которые позже приведут к платонизму и к дальнейшей рационализации онтологии. Это еще онтология, это еще премодерн, это еще манифестационизм, но рационализация и

отрыв бытия от небытия и, соответственно, возведение внутренних границ уже свершилось.

Следующим шагом на этом пути будет учение Платона об идеях, когда (по толкованию Хайдеггера) впервые онтология отделилась от гносеология, а досократическое понимание бытия как φυσιζ (фюсис), растущей вселенской мощи, выводящей сущее на поверхность, делающей его сущим, сменилось ее фиксированным визуальным суррогатом — *идеей*. Вещи становятся *не выражением* бытия (как в изначальном манифестационизме), но *отражением* идеи, за которой само бытие спряталось. Это было прелюдией к последующей фундаментальной фазе онтологической проблематики.

Недвойственность не есть единство

В целом онтология в парадигме премодерна неотделима от метафизики, то есть онтологическая проблематика никогда не заканчивается исследованием чистого бытия и всегда выходит за его пределы — к созерцанию ничто. Отсюда идея *недвойственности* (адвайто-ведантизма) в индуистской традиции. *Недвойственность — это совсем не то же самое, что единство, «монизм».*

Когда мы говорим «монизм», то имеем в виду единое, и соответственно, единственное «бытие», потому что невозможно применить понятие «единое» к небытию, которое соответствует математическому нулю. Но когда мы говорим «недвойственность», то имеем в виду недвойственность в отношении к бытию и небытию и наличию общего для обоих момента. Этим моментом является специфическое соотношение возможного и действительного (или причины и следствия), которые *сосуществуют.* В каждом следствии здесь и сейчас есть *реальное присутствие причины,* следствие никогда не оторвано от своей причины до конца. Утверждая это, мы постулируем в мире — вплоть до конкретного материального мира и его вещей — онтологическое световое измерение, которое снимает все дуальности и которое переходит от разделения к соединению, от двойственности к недвойственности. К недвойственности, подчеркиваю, а не к единству.

Различие в возведении к недвойственности и к единству состоит в том, что возведение к недвойственности ясно различает в этом универсальном действии конечную инстанцию ничто (метафизического ноля) за пределом чистого бытия, а возведение к единству этого ничто, за пределом чистого бытия, не предполагает, ограничивая интеграцию лишь самим чистым бытием.

Недвойственная интеграция существ

Недвойственность как метафизическая операция может начинаться с любой, даже с самой низшей точки проявленного мира — с материальных предметов или животных. Структура человека в онтологической перспективе недвойственности имеет центральное значение (об этом мы говорили в предыдущей главе, посвященной антропологии). Человек и есть то пересечение вселенских дуальностей, которое призвано осуществить их синтез и стать путем к дальнейшим уровням интеграции.

Прохождение в человеческой утробе «животных» стадий развития в такой недвойственной онтологии означает, что человек является «печатью» всех живых видов, или, наоборот, сами животные суть не что иное, как *экстраполяция качеств, заложенных в человеке*. Таким образом, белка имеет возможность быть интегрированной в бытие человека, человеческого архетипа, солярного человека, медиатора, который стоит между Землей и Небом, между эссенцией и субстанцией, и в конечном итоге, «прогрызть», «прорыть» свой путь к чистому бытию и далее к ничто (Всевозможности).

Каждая белка, каждый зайчик, каждая муха может осуществить полную, тотальную реализацию в себе Абсолюта — это проистекает из принципа манифестационизма. Конечно, этого обычно не происходит, но теоретически ничто не препятствует тому, чтобы это было осуществлено, это всегда открытая возможность. Манифестационизм

утверждает, что это вполне возможно, и никакого вселенского баланса при этом не нарушается, а истории про «святых зверей» (иногда зверо-людей) составляет важный элемент манифестационистских сакральных мифов.

Онтологическая проблема в парадигме премодерна. Креационизм

Изменения онтологии в креационизме

При переходе от манифестационизма к монотеистическим религиям (креационизму) онтологическая проблематика претерпевает *фундаментальные* изменения. Наиболее значимо в монотеистических религиях (к которым относятся иудаизм, христианство и ислам) то, что в них происходит радикальный разрыв между *чистым бытием* или божественным бытием (начинающим выступать во всех монотеистических религиях в роли Бога-творца, персоны, а не абстрактного адвайтического принципа) и *творением*, наделенным *радикально иным* качеством бытия.

И хотя мы еще находимся в рамках онтологии премодерна, здесь проходит линия водораздела. Иными словами, вся онтология премодерна делится на две части. С одной стороны, существует метафизическая онтология немонотеистических традиций, о ней мы говорили выше. Но когда мы приходим к авраамическим религиям, к монотеизму, то сталкиваемся с резким изменением всей онтологической проблематики. В этом случае доминирующей становится *иная* онтологическая модель.

Здесь возникает как бы *два бытия*. Первое бытие соответствует чистому бытию манифестационистской доктрины, но уже с *забвением о небытии*, о небытии как предбытии, которое исчезает, выносится за скобки. Метафизики как таковой (в отличие от полноценного представления манифестационистской модели) в случае креационизма нет, она полностью совпадает с онтологией. Опыт небытия и доведенная до конца адвайтическая операция интеграции — в мета-онтологическом значении — снимаются. Итак, первым бытием — божественным бытием — оказывается чистое бытие, полностью затмившее собой предбытийное ничто (метафизический ноль).

Второе бытие — это бытие сотворенного мира. Оно представляет собой явление, которого вообще не знает манифестационистская онтология. Это бытие чего-то, что не обладает собственным бытием и заимствует его извне.

Так возникают две разновидности бытия — бытие Творца (или чистое бытие) и бытие твари. Между ними существует *тотальный разрыв*. В креационистских моделях, то есть в монотеистических религиях, бытие Творца и бытие твари разводятся самым жестким и радикальным образом. Вспомним, какова была форма отношений небытия и бытия, с одной стороны, и бытия и проявленного мира, с другой. Это была форма *имманентной трансцендентности*. Да, конечно, чистое бытие не совпадало, например, с формами нечистого бытия, но всегда тайно наличествовало внутри этих форм, будучи *единосущно* им. Точно так же, как небытие было *единосущно* чистому бытию.

Креационизм как травма — творение ex nihilo

В креационизме возникает фундаментальный *разрыв уровня*. Между чистым бытием Бога-творца и бытием мира возникает *неснимаемая, абсолютная грань*. Этого, кстати, не могут понять ни представители индуизма, ни представители китайской традиции, когда они сталкиваются, например, с христианством. Они не видят больших проблем с его освоением, единственное, чего они не могут и не смогут понять — это разрыв, *творение из ничто*. Китайцы не могут, на мой взгляд, стать христианами потому, что *в парадигме китайского сознания лежит манифестационистское понимание мира*. Креационизм как база монотеистической философии для них абсолютно чужд, потому что для его освоения необходимо получить

фундаментальную травму, к которой «манифестационистские» культуры не готовы и не могут понять, откуда она взялась и зачем она нужна. Эта травма заключается в том, что вводится фундаментальная онтологическая концепция творения ex nihilo, *творения из ничто*.

Почему ex nihilo? Почему из ничто? Откуда взялось это *ничто*? Здесь очень важно, что это ничто является радикально *другим*, нежели то небытие, о котором мы говорили чуть выше. Для того, чтобы разделить эти понятия, греки в тот момент, когда велись первые богословские споры при определении основополагающих начал христианского богословия, противопоставляли μηόν («меон», по-гречески «небытие», «не-сущее») и ουκ όν («оукон», по-гречески «небытие», «не сущее»). Собственно, большой этимологической разницы в этих двух формах отрицания причастия от глагола «быть» (ειναι) нет, но в рамках христианского богословия ουκ όν как «ничто» («ουκ» — это отрицание, «όν» — «бытие», «сущее») мыслилось как то, откуда заведомо ничего не может появиться, некое стерильное, нерождающее ничто. А μηόν — небытие, из которого появляется бытие, например, в орфической мифологии. Чтобы новообращенные греки, знакомые с орфизмом или философией, не восприняли бы «ничто» как «творящее небытие», не перепутали бы их, эти две формы строго развели друг с другом. «Ничто» креационистской догматики, из чего сотворен мир, это именно ουκ όν.

Два бытия

Итак, бытие разделяется надвое. Есть божественное бытие, которое единственно, которое *есть*. Но наряду с ним, *рядом* с ним, но одновременно и *вне* его, открывается новая форма бытия — тварного бытия. Это тоже бытие, но это уже, по сути дела, не бытие, а ничто, поскольку оно не является собственным по отношению к вещи. Появляется мир, где у вещей нет собственного бытия, а причина вещей, в том числе и человека, и возможность их существования, не находятся более в них самих как *имманентная трансцендентность*. Бог оказывается тотально и радикально *вне* мира. Он сохраняет свою собственную идентичность как единственного, кто есть. И в Боге бытие есть бытие, А равно А и не равно не-А.

В манифестационистских учениях Бог есть сразу *и Бог и не Бог* потому, что Он есть одновременно и Он сам, и мир, и человек, и белка, которая из Него напрямую проистекает и в Нем напрямую обретается. В манифестационизме утверждается творение ex Deo, «творение из Бога». Бог проявляет самого себя *из* самого себя, ex Deo. И, соответственно, все есть только Он сам, даже если Он делает вид, что это не Он. В конечном итоге, всё равно, когда игра в прятки с самим собой Ему надоедает (или космический цикл заканчивается), всё обнаруживается таким, каким оно всегда было, есть и будет, и все возвращается к тому же, с чего началось. Бытие мира и бытие Бога в манифестационизме — это принципиально одно и то же.

В концепции «Творец-творение» всё фундаментально не так. Онтологическая модель меняется, возникает два бытия. Одно — чистое бытие, которым Бог даже *не может* поделиться с творением, так как, по определению, не может стать «ничем». А другое — собственное (нигилистическое, так как ex nihilo) бытие-небытие твари, которое не может стать бытием.

Здесь возникает важная фигура Бога-демиурга, «горшечника». Если в манифестационистских моделях божество, в частности Пуруша, приносил себя в жертву, расчленял себя, и из него возникали миры, затем заново собиравшиеся в его субъекте, то в креационизме Бог творит точно так же, как горшечник лепит свой горшок, и относится к сотворенному Им предмету так же, как горшечник к своему горшку: это не его ребенок, это не его плоть, это не то, что выросло из его мышц; это то, что Он искусственно сделал из *чего-то, радикально отличного* от Него самого. Но поскольку Бог есть чистое бытие и объемлет в себе всё, то, соответственно, *вне Бога нет ничего*. Вот *из этого «ничего» и творит Бог свое творение*.

Отсюда возникает идея нигилистической сущности тварного бытия. По природе своей собственной всё сотворенное есть ничто. И лишь по заимствованному бытию, по тому, что это ничто несет на себе отпечаток творческого акта Творца, оно приобретает некое, как бы взятое напрокат, несобственное бытие. Когда этот горшок разбивается, он не возвращается к Богу, ему некуда возвращаться, он может вернуться только в ничто. И это принципиально.

От онтологических отношений к юридическим отношениям

В креационистской модели возникает фундаментально новая картина отношений чистого и сотворенного бытия через *Завет*, через договор. Бог вмешивается в судьбу созданного Им, но поскольку Он является инаковым, радикально трансцендентным, то есть запредельным, — и здесь впервые речь идет не об имманентной трансцендентности, а о трансцендентной трансцендентности, то происходит это лишь в некоторых *исключительных* случаях: через чудеса, разрывающие автономную логику развертывания *фундаментально небожественного* мира. Конечно, этот мир *создан* Богом, он несет на себе определенный отпечаток, и внимательная мысль, двигаясь по ступеням созерцания, может увидеть (через образы творения, устройство Вселенной, через ангелов, невидимых существ) и распознать *следы* божественной реальности. Но никогда тварь сама по себе не может осуществить фундаментального перехода от своего бытия к бытию Бога, потому что по природе своей бытие твари радикально *инаково*.

Между Творцом и тварью теперь вместо онтологических устанавливаются юридические отношения, отношения *Завета*. Ветхого Завета, если говорить о иудаизме, Нового Завета, если говорить о христианстве, подчинения твари Творцу, если говорить об исламе (потому что ислам так же, как и все монотеистические религии, утверждает идею творения и, следовательно, принимает

идею договорных — юридических отношений между чистым бытием и тварным бытием).

Новые отношения между причиной и следствием в онтологии креационизма

В креационистской онтологии возникает совершенно новая модель отношений между *причиной и следствием*. Первопричина, пребывающая в чистом бытие Бога-творца, становится *радикально оторванной* от следствия. Тварное бытие есть следствие, но это чистое следствие и никогда не причина — ничему не причина. Соответственно, Бог есть чистая причина и никогда не следствие. Между причиной и следствием здесь впервые возникают *необратимые отношения*. Это резко отличает метафизику и онтологию монотеистических креационистских религий от онтологий докреационистских, манифестационистских религий, где существовала *обратимость* отношений между причиной и следствием, единосущность и одновременность возможности и действительности.

Бытие и свобода

В креационизме мы сталкиваемся с новым представлением об онтологии. В монотеизме мир не совсем богооставлен, хотя он с самого момента своего творения получает качество, которое не знал мир манифестационистских традиций — он получает качество *свободы*.

Откуда берется свобода? Тварный мир, будучи по природе своей иным, нежели Божество, может вести себя по отношению к этому Божеству *свободно*. Он может сказать: «Да, я подчиняюсь Ему». Это будет правый выбор. А может сказать: «Нет, я не подчиняюсь Ему». И это будет левый выбор.

Последствия самой возможности выбора сказываются уже на первом этапе, первом шаге творения — в восстании ангелов. Потому что уже первое творение Господне, ангел Денница, ангел утренней звезды, говорит: «Я сам буду Богом». Он решает сложнейшую проблему сво-

боды, которой не было в манифестационизме, где нет ни зла, ни выбора, поскольку Божество действует изнутри мира, изнутри существ и не предоставляет им возможности столь радикального решения. В креационизме же Божество осталось за пределом, стало невидимым, сокрылось, спряталось и предоставило тварному бытию свободу выбора, которой не было у бытия в манифестационистских традициях. Эта свобода лежит в основе структурирования всего тварного мира, который пропитан симметрией морального выбора. Падение сатаны произвело сегрегацию ангелов и создало два полярных космических места — небо и ад как местопребывание «правых» и «левых». Местонахождение Древа Познания (добра и зла), а также Древа Жизни определило географию земного рая и судьбу человечества, которое началось со свободного выбора и первородного греха. — На земной рай была спроецирована изначальная драма раскола ангелов. Потомки Адама всю свою историю структурировали через двойственную систему добродетели и греха, которые являются свойствами свободы воли.

Бытие мира оказалось напрямую завязано на мораль и, соответственно, волю. Человек отныне был свободен в выборе добра и зла, но добро — как выбор покорности Богу — не могло радикально изменить природу (и, соответственно, бытие) человека. Это бытие даже у праведников, святых и пророков не имело никаких шансов слиться с бытием Бога. Твари были обречены на то, чтобы быть иными по отношению к Богу, но какими иными — покорными или бунтующими — было вопросом их личного решения, их свободы. Так креационизм привел к появлению «второго бытия», сущность которого состояло в том, чтобы *быть иным* (нежели Бог), и соответственно *быть свободным* — свободным именно потому и в силу того, что быть *иным*.

Дыхание сатаны

Отношения между тварью или существами и Богом начинают приобретать *необратимый* характер. Сатана один раз

сделал выбор, *ошибся* и… проходят века, но уже нет обратного пути, потому что *всё*: он сделал выбор. Были, правда, некоторые христианские мыслители, считавшие, что всё можно вернуть в конечной реинтеграции. В частности, Ориген, признанный одним из основателей Церкви, хотя его учение об апокатастасисе, финальном «спасении сатаны», было отвергнуто Вселенскими Соборами, как раз мыслил в этом направлении. Он полагал, что ошибка первого из сотворенных существ не так страшна, тем более, что к ней его подвигла *идея свободы*, которую дал тварям сам Бог. Это дар очень двусмысленный — потому что в свободе всегда заложена возможность повторения того, что произошло с сатаной. Это возможность падения, фундаментально *неверного* выбора.

Я думаю, мы не можем мыслить свободу, не учитывая той фундаментальной онтологической нагрузки, которая настолько велика, что привела к падению первого из Божиих творений, первого из ангелов. Там, где есть свобода, нас касается дыхание сатаны.

Эзотеризм и мистика

Теперь становится понятно, *почему монотеизм противоположен адвайтизму*. Когда мы говорим о единобожии, мы противопоставляем его не многобожию, политеизму, но именно идее недвойственности мира и Бога. Смысл монотеизма в том, что Творец не просто един (то, что Бог един утверждают абсолютно все традиции), а в том, что Он *единственен*, то есть он абсолютно трансцендентен, и его бытие *радикально отлично* от бытия мира.

Когда мы говорим о креационизме, то описываем богословскую догматическую структуру авраамических религий. В истории, безусловно, все авраамические религии — иудаизм, христианство и ислам — далеко не всегда были строго верны этой жесткой догматике. Это проявлялось на двух уровнях — на уровне простонародного восприятия религии, которую обычные люди сплошь и рядом трактовали на основе более древних и устойчивых манифестационистских моделей (игнори-

руя тем самым травматизм креационизма и подменяя его более привычным манифестационистским восприятием сакральности, только в форме новых культов, обрядов и символов) и на уровне сознательного перетолковывания богословской догматики в манифестационистском ключе. Это второе направление обычно называется религиозной «мистикой» и более строго (по Р. Генону) «эзотеризмом».

В исламе эзотерическое «внутреннее измерение» называется «суфизмом», «ат-тасаввуф». В иудаизме это — каббала. В православии — это исихазм. А западное христианство знает различные мистические течения и формы, некоторые из них остаются в пределах Церкви, другие балансируют на грани с ересью, третьи выходят за эту грань.

Эта параллельная, обычно закрытая, внутренняя часть монотеистических религий отличается от догматической онтологии тем, что она продолжает эстафету манифестационистской метафизики домонотеистических религий, но только адаптированной к языку монотеизма. Это не значит, что перед нами «тайное язычество», это просто означает, что идея фундаментального разрыва между Богом и творением определенным образом здесь *возмещается, преодолевается*. Конечно, никто из представителей этих тайных мистических традиций внутри монотеизма не говорит, что Бог и мир едины по природе — если бы они это сказали, они перестали бы быть монотеистами, сразу вышли бы *за пределы*. Но, не говоря этого, они определенным образом делают всё возможное, чтобы эту грань минимизировать и осуществить реальный *контакт* твари и Творца. *По природе это невозможно*. И вот христиане говорят: «*А по благодати — возможно*». И дальше следует вся теология христианства, вся сотериология христианского учения, которая, с точки зрения онтологической проблематики, сводится к тому, чтобы передать божественное бытие, чистое бытие тварному бытию, тварному Адаму, а через него и всей природе.

Благодатная онтология христианства

Как это ни парадоксально, весь смысл христианства, весь пафос христианской теологии, особенно в ее первозданном виде, когда она только пронзительно формулировалась в посланиях святого апостола Павла, а затем первых отцов Церкви, состоит в том, чтобы *преодолеть бездну между трансцендентным Богом-творцом и бытием твари* (и это при том, что христианство — вполне монотеистическая, авраамическая и креационистская традиция). Собственно говоря, идея Боговоплощения, воплощения Бога среди людей, и является вот этим фундаментальным метафизическим жестом благодатного и милосердного спасения Богом ничтожной твари от ее собственного ничтожества.

Здесь, конечно, возникает множество парадоксов, которые в рамках классического догматизма Церкви не решаются, но в мистическом опыте они становятся в центре внимания. Например, в православной традиции исихазма святого Григория Паламы и афонских старцев решалась именно эта проблематика.

Святой Григорий Палама для пояснения светового мистического опыта контакта с чистым бытием разработал концепцию *энергий Святой Троицы*, которые изливаются из чистого бытия и, несмотря на то, что они не входят в прямое соприкосновение с вещами мира, тем не менее, просветляют собой мир — *изнутри*. И определенные практики преображения, сосредоточения, молчания, священного безмолвия открывают это внутреннее измерение для монахов, для идущих по этому пути. И тогда, на пике своего мистического опыта, который состоит в преодолении правовых отношений в рамках Завета и переходе к практике обожения, θεοσιζ, заложенной в христианстве как уникальная возможность, открытая воплощением Христа, святой Григорий Палама говорит потрясающую вещь в одной из своих схолий. Он говорит: «Да, конечно, Бог непознаваем, но Он и не непознаваем». «Не непознаваем» *не значит*, что Он познаваем. Палама не говорит об этом, это было бы

кощунственно. Он говорит, что Бог не познаваем, но и не непознаваем, потому что если бы мы сказали о Нем, что Он только не познаваем, мы, пусть негативно, но определили бы Его, а Он заведомо превышает любое определение, любой предел. Такие сверхтонкие метафизические и онтологические интуиции призваны релятивизировать барьеры, которые креационизм возводит между чистым и неразбавленным бытием Бога-творца и бытием творения.

Каббала В каббалистической теории внутри иудаизма существует учение о четырех мирах. «Ацилут» — «мир эманации», «Брия» — «мир творения», «Иецира» — «оформления», «Асия» — «оживления». Каббала — это эзотеризм, поэтому здесь логически появляется *манифестационистский* момент, который, кстати, резко противостоит конвенциональной догматике и жесткому креационизму иудаизма. Каббала, хотя сегодня мы и рассматриваем ее как естественное мистическое продолжение еврейской традиции, по своим метафизическим посылам существенно отличается — если не радикально противоположна — основным догматам классического иудаизма.

В каббале существует представление, согласно которому высший мир Ацелут, где появляются первые архетипы реальности, это мир манифестации и мир «ближних». Это мир, выстроенный по модели манифестации, а фундаментальный разрыв между миром манифестации и миром творения, миром креации, творения из ничто происходит *между* этим первым миром и вторым миром. Всё, что ниже — второй, третий и четвертый миры — принадлежит сфере творения, а вот первый мир — сфере манифестации, то есть чистому Божеству.

Конечно, это фундаментально нарушает картину классической монотеистической догматики, и эзотерическое измерение здесь выявляет проблематику локализации границы, которая является наиболее важной для истории изменения онтологии в парадигме премодерна. Если принять каббалистическую модель четырех миров за общую отвлеченную схему, то можно сказать, что креационизм начинается там, где утверждается непроходимость завесы между миром «Ацилут» и миром «Брия». Если эта завеса непроходима, то мы имеем дело с монотеистической догматикой, если, напротив, она проницаема — то это признак манифестационистских традиций или эзотеризма (в рамках авраамических религий).

Христианская онтология будет в таком случае занимать особое место, так как ее осью является и признание непроходимой завесы и снятие этой непроходимости через Боговоплощение и пришествие Спасителя-Мессии в лице Господа нашего Исуса Христа.

Онтология креационизма как подготовка к переходу к онтологии модерна Пока всё наше повествование оставалось в парадигме премодерна, в «логове онтологии», где о бытии думали, бытие осмысляли, с ним постоянно имели дело. Контакты с бытием были в центре внимания людей. Божественное ли, проявленное ли бытие, но оно стояло в центре внимания в традиционных обществах. Все цивилизации, основанные на парадигме премодерна, были построены на том или ином онтологическом утверждении, взятом из этой парадигмы.

Но при переходе от манифестационизма к креационизму возникает радикально новое понимание окружающего нас мира, которое, с онтологической точки зрения, подводит нас вплотную к *последующему фазовому парадигмальному переходу*.

Манифестационизм, то есть адвайтическая реальность, основана на сакральности, это и *есть сакральность*, люди не имеют дела ни с чем, кроме сакрального. Сакральное оно потому, что в любой вещи существует те онтологическое и метафизическое измерения, о которых мы говорили.

При переходе к креационизму возникает другой мир, который сам по себе ничтожен; он — ничто, он нигилистичен, но путем вторжения божественного начала через творение, затем через Заветы, через наказания и награ-

ды, через чудеса и обещания конечного спасения эта ничтожная *реальность сакрализуется*. В манифестационизме реальность сакральна, в креационизме сакрализована, то есть не сакральна сама по себе, по природе, но сакрализована извне.

В манифестационизме причина внутри, в креационизме причина вовне.

Но обратим внимание: *сакрализованность предполагает несакральность*, чего не было в прежней манифестационистской модели. И эта сущностная природная естественная несакральность мира, то есть отсутствие в нем внутреннего онтологического (адвайтистского) измерения, присущего человеку и миру по природе, и порождает в дальнейшем совершенно новую возможность понимания и бытия и той реальности, которая нас окружает. За пределами сакрализованного по благодати, но несакрального самого по себе мира, зияет более несакрализованный мир, который как бы «забыли сакрализовать». А во внутренней сакральности по природе ему отказали *еще раньше* — при переходе от манифестационизма к монотеизму. Так были разработаны предпосылки онтологии модерна.

Парадигма модерна: дезонтологизация

Онтологические предпосылки происхождения реальности

При переходе к парадигме модерна происходит еще более фундаментальный и радикальный слом онтологических моделей. Сакрализованность отменяется, изымается фактор чистого бытия, бытия Бога-творца. Бога, создающего мир, творящего чудеса, Бога Ветхого и Нового Заветов, Бога Корана, больше нет.

Тут возникает одно важное явление, которого раньше не было. «Реальность» — это термин, который стал определять феномен, с которым мы имеем дело исключительно в Новое время. До этого в чистом виде реальности не было.

Давайте посмотрим, как рождается представление о «реальности» в процессе трансформаций представлений об онтологии.

ПРЕМОДЕРН		МОДЕРН
Манифестационизм политеизм, язычество	**Креационизм** монотеизм, авраамическая традиция	**Профанизм** рационализм, материализм, эмпиризм
сакральность	сакрализированность	реальность

Парадигмы и переход от сакрального к реальному

Вначале — в манифестационизме — мы видим *чистую сакральность* и не видим теневой (материальной, субстанциальной) подоплеки бытия. Здесь *всё священно,* и *ни о чем* невозможно со всей метафизической и онтологической строгостью сказать: «Вот это *точно* не причина мира, это точно не Абсолют, это точно не чистое бытие». Как только мы попробуем это провозгласить, нам немедленно возразят мудрецы: «Нет, ты не можешь утверждать, что этот комар не Абсолют. Скорее всего, он, конечно, не Абсолют, но всегда существует некая вероятность того, что он есть посланный нам великий и священный комар, царь царей и господь господ. Однако и такой ничтожной возможности достаточно, чтобы ты поостерегся употреблять слово «точно». Никакого абсолютного утверждения или отрицания мы не можем сделать, так как Первопричина есть в любом следствии, и никакого «абсолютно этого» и «абсолютно иного» нет». И возразить здесь нечего, поскольку Всевозможность соприсутствует везде, сакральность тотальна. Нет ничего вне сакральности, и даже то, что вне сакральности — всё равно сакральность. Сакральность всегда веселая и всеобъемлющая, ведь в ней нет понятия зла (раз нет понятия свободы).

Например, в «Бхагават-Гите» рассказывается, как братья Кауравы постоянно творили безобразия на протяжение всего эпоса «Махабхараты». Чего они только ни делали: похищали Драупади, невесту пяти братьев Пандавов, устраивали бесконечные подлости, ссорили всех со всеми. И вот, осуществив все возможные в мире гадости и погуляв на славу, они, в конце концов, терпят поражение. И когда главному из братьев Кауравов отрубают голову, эта голова говорит: «Ну что же, мы неплохо поработали, мы выполнили послание трансцендентного бога Шивы, в своем зле мы были безупречны, таких злодеев как мы еще не видела земля!» И далее голова была взята на небо и интегрировалась в полноту божества Шивы, покровителя аскетов и брахманов. Она не была осуждена потому, что в манифестационизме *зло — это просто обратная сторона бытия:* зла как морального явления (каким оно является в креационистской онтологии) просто не существует. Не существует убийства, не существует прелюбодеяния, *не существует греха как такового*. Существует лишь частичный непорядок, но *непорядок — это частный случай порядка*, его особая разновидность. В сцене из Махабхараты описан чистый апокатастасис, о чем мы говорили выше.

Но совершенно иное дело при переходе к креационистской онтологии. Когда естественная и природная сакральность мира отрицается, то все делится на две части — на вовлеченное, интегрированное в сакральность и невовлеченное или хотя бы теоретически могущее быть невовлеченным. Таким образом, теоретически подготавливается появление того, что называется «реальностью».

В *мире Традиции, в парадигме премодерна «реальности» нет*.

Чтобы понять, как может не быть реальности, обратимся к тому же Усаме Бен Ладену. Для людей, подобных ему, которые живут до сих пор в сакрализованном мире и отказываются жить в каком-то ином, нет никаких объективных доказательств чего бы то ни было — нет ни

опыта, ни рассудка, ни науки, ни Дарвина, ни просто самого физического прикосновения руки к микрофону: они *не оценивают и не воспринимают все это как реальность*. Они говорят: это — «чистое», а это — «нечистое». Это «хорошо» и «разрешено», а это «плохо» и «запрещено». Всё. Чисто *моральная онтология*. Вот если колбаса свиная, то это было бы не сакрально и подлежит запрету. А если баранина или хороший чай или что-то еще, что добропорядочному мусульманину позволено есть, тогда это допустимо, это «халяль», а не «харам». И если американцы поступают плохо («харам»), то их надо убить («джихад»). То, что противоположно сакрализованному и запретному, подлежит уничтожению. В таком видении у концепта «реальности» просто не остается места. Он вообще ничему не соответствует. Мир? — Но это творение Аллаха, данный тем, кто исповедует ислам. Человек? — Но и это творение Аллаха, призванное к покорности и соблюдению правил. Всё остальное? — Больше ничего *нет*. Что реально, а что нереально для всей парадигмы креационизма — шире для всей парадигмы премодерна — вообще не имеет никакого значения. Для креационизма бытие морально: морально, значит реально, значит, это есть; неморально — тоже есть, но это надо уничтожить, как два здания Всемирного Торгового Центра.

В манифестационизме тоже нет реальности — если человек видит, думает, чувствует, то это дыхание Абсолюта. Если он себя плохо чувствует, это тоже дыхание Абсолюта, но только Абсолюту всё равно, кто как себя чувствует. Если кому-то плохо, то этот кто-то — случайная погрешность всеобщего прекрасного «веселого» мирового плана. Настоящим индусам все равно — они ритуально купаются в Ганге вместе с гниющими трупами и не заболевают, а если заболевают и даже умирают, то все равно не расстраиваются. Это всеобщий поток бытия: трупы, разлагающиеся заживо, факиры, мудрые брахманы, английские колонизаторы, бедные, богатые, жирные, тощие — общий поток, неразделимая ткань реальности.

Что-то кому-то больше нравится, что-то меньше, что-то кусается, что-то нет, зато что-то летает. Основная задача — просто воспринимать всё как оно есть, исследуя лишь внутреннее измерение, сосредоточившись на нем. Или не сосредоточившись, это кто как хочет, и ничто ни от чего не зависит. *Всё есть, а реальности нет*.

Дезонтологизация *Дезонтологизация — это процесс исчезновения или удаления бытия*. Этот процесс составляет сущность внутренней динамики развертывания самих парадигм, но в еще большей степени он определяет структуру перехода от одной парадигмы к другой. Дезонтологизация есть качественный вектор, задающий направление «судьбе бытия». Можно сказать, что *бытие есть, убывая,* или, иначе, главным свойством онтологии является самоутрата. Экзистирование бытия как самоотрицания универсально признается философскими матрицами всех трех парадигм.

В парадигме Традиции это выражено в идее нисхождения циклического времени, где на каждом витке происходит утрата качества бытия.

В парадигме модерна растрата бытия осуществляется через однонаправленное «бегство вперед» к энтропическому пределу.

В парадигме постмодерна «последние люди» Ницше (точнее, «постлюди») спрашивают: «*Что* утрачивается, вы

Манифестационизм: Причина имманентно-трансцендентна миру (manifestatio=creatio ex deo)

↓

Креационизм: Причина трансцендентно-трансцендентна миру (creatio ex nihilo)

↓

Просвещение: мир имманентен сам себе, причина мира — случайность (manifestatio ex ipso)

Процесс дезонтологизации

сказали…?» В первой парадигме неуклонная и необратимая дезонтологизация переживается как вызов, с которым еще как-то можно сладить (все содержание Традиции сводится именно к этому, к совокупности конкретных методов, *как* сладить). Во второй она же осмысляется как обреченность (этот трагизм исчерпания бытия и «бытия-к-смерти» особенно остро рассматривается экзистенциалистской философией). В третьей парадигме бытия настолько «мало», что оно уже более неотличимо от «ничто», и для самой возможности постановки этой проблематики просто не остается экзистенциального пространства.

Как дезонтологизация аффектирует причинно-следственные цепи различных парадигм? Процесс дезонтологизации удобно проследить на примере того, как меняется содержание отношений между причиной и следствием в различных парадигмах.

В парадигме премодерна, а еще точнее, в ее изначальной манифестационистской версии, мы видим, что Первопричина (понятая как совокупность чистого бытия и метафизического небытия, метафизического ноля) *имманентно-трансцендентна* миру. Она и имманентна и трансцендентна одновременно.

Идея «имманентной трансцендентности» как *то, что выводит нас за наши пределы, не утверждая эти пределы как нечто непреодолимое* — это совершенно особое онтологическое измерение, которое в некоторых религиозных и мистических учениях описывается как дополнительное «*световое измерение*», как четвертое измерение для трехмерной эвклидовой геометрии или «пятое измерение», если брать эйнштейновскую модель, где четвертым измерением считается ось времени.

Это онтологическое (а в полной метафизической модели — онто-меонтологическое, так как в центре самого чистого бытия присутствует «свет» небытия-Всевозможности) измерение иранский мистик Сохраварди называл

«светом востока» — «восточным измерением» или «внутренним востоком вещей». Сущность каждой вещи и каждого существа в манифестационистской парадигме, в конечном итоге, и есть это световое измерение.

На этом основана традиционалистская идея манипуляции с различными предметами в целях воздействия на световой мир причин. К этому относятся «теургические практики», например, оживление статуй. Статуя, будучи сакральным предметом, содержит в себе концентрированное наличие «света мира», и, пробуждая это световое измерение, этот «внутренний восток», жрецы и маги могли заставить статуи ожить. Вместе с тем, мольбы, почитание и приношения этим статуям соединяли существ нашего мира с энергиями причин.

В манифестационистском мире нет ничего мёртвого, *всё живое*. Живое не в смысле «наделённое живой душой», но еще *более живое* — более живое, чем само живое — всё соткано из имманентно-трансцендентного духа, Абсолюта, все является его инобытиём, продуктом его игрового сокрытия-открытия. Причина соприсутствует следствию, сосуществуют с ним в едином моменте, она *соприродна* следствию.

В креационизме причина *трансцендентно-трансцендентна* миру. В парадигме Традиции впервые возникает не просто трансцендентность, но *непреодолимая трансцендентность*, которая более не имманентна, но только трансцендентна. Здесь причина строго предшествует следствию, она *иноприродна* ему. Параллельно этому разведение двух видов бытия — бытия Бога (причины) и бытия мира (следствия) — придает причинно-следственной цепочке логический рассудочный (а не опытно-сакральный, как в манифестационизме) характер.

В Новое время это чистое бытие, ставшее в креационизме запредельным, трансцендентным, перечеркивается, забывается, отменяется. Онтология Бога или бытие причины рассеивается и остается только *бытие следствия*, причина которого либо признается (в деизме) как чисто логическая (а не онтологическая) потребность, либо вообще отрицается как нечто недоказуемое и опытным образом не подтвержденное (в атеизме и материализме).

Как стала возможной такая степень дезонтологизации причины? Важнейшим объяснительным звеном является креационизм. Здесь бытие причины (Бога) было вынесено настолько далеко, что постепенно стало интерпретироваться как то, что религиоведы называют «ленивым Божеством», «Deus Otiosis». В некоторых архаических мифологиях существует представление о Небесном Первотворце или о Великом Боге, который настолько великий и абсолютный, что о нём постепенно забывают, так как в своем величии он слишком совершенен, чтобы хоть как-то взаимодействовать с несовершенным и полным противоречий и изъянов миром людей. Раз «ленивое Божество» ничего не делает, то примитивным культам остается только иметь дело с духами пониже, которые ближе к людям и теснее с ними связаны. Тогда складывается развернутая и полная мифология: с низшими «богами» и «духами» развертываются драматические и динамичные отношения, интриги, ссоры и примирения, их задабривают, с ними борются, от них защищаются. А вот «ленивый Бог» (Deus Otiosis), пребывающий в собственном совершенстве, постепенно забывается, стирается даже память о нем.

Нечто подобное произошло с христианской традицией Европы. Бог теологов (как трансцендентно-трансцендентное начало и логическая первопричина творения), находящийся в центре всего религиозного миросозерцания, в какой-то момент оказался забытым, заброшенным, «мертвым» именно *в силу его трансцендентности*. Его бытие было настолько чистым, абсолютным, настолько не имеющим никакой общей меры с миром, с тварью, созданной из ничто, что оказалось, что его просто можно вынести за скобки, совершить философскую операцию, которую феноменолог Гуссерль назвал «*эпохэ*».

И что же нам осталось? Остался мир, строго имманентный самому себе, который имеет либо неопределенно логическую причину, не поддающуюся рациональному анализу, либо причину в самом себе, либо не имеет никакой причины, то есть является случайным, как, например, утверждает современная теория Большого Взрыва: вначале грохнуло, а потом понеслось...

Здесь происходит не манифестация ex deo, не творение ex nihilo, но манифестация ex se ipso — «из самого себя». Мир становится самопричинным, самопричиненным. Это следствие, у которого нет причины, либо она *настолько абстрактна*, что все равно, что ее нет.

Появление современного концепта «реальности»

Концепция мира, с которой мы имеем дело в Новое время и соответствующее ей представление о реальности, появляются как следствие логического перехода от естественной сакральности к искусственной сакрализации, а затем и «забвения» об источнике этой сакрализации.

Мы имеем два фундаментальных этапа генезиса концепции реальности в виде двух этапов дезонтологизации. Вначале осуществляется переход от религий естественных к религиям Откровения, к авраамическим религиям и монотеизму. Здесь как раз делается первый фундаментальный жест парадигмальной дезонтологизации мира, который логически завершается в эпоху Просвещения.

Вот этот полностью имманентный мир, со своим бытием, строго отдельным от чистого бытия трансцендентного Бога, и есть совершенно новое (для парадигмы манифестационизма) явление, и называется «реальностью». *Реальность — это то, что остаётся у человека после того, как произошло исчезновение (полноценного) бытийного измерения*. Вначале это измерение было удалено на бесконечное расстояние, потом было вообще забыто. Пока еще сохраняется — пусть смутное — воспоминание о трансцендентном Боге, мы имеем дело с «тварной реальностью», чье собственное бытие — через

воспоминание акта творения — еще как-то может соотноситься с чистым бытием причины. Но когда разведение между собой двух типов бытия (причины и следствия, Творца и твари) достигает предела, то вместо «тварной реальности» появляется «*реальность*» как таковая, без дополнительных определений и пояснений.

Понятие о «реальности» есть последняя стадия последовательно проведенной дезонтологизации. «*Реальность» не синоним бытия, а его антоним*. «Реальность» есть то, что остается после удаления бытия — вначале через его трансцендентализацию, потом через полное забвение. «Реальность» в таком смысле есть то, чего нет, у чего нет бытия. И в таком качестве эта концепция могла сложиться только в условиях посткреационистской философии. И именно в этом контексте она и сложилась.

Парадигма модерна могла вырасти исключительно в обществах креационистского типа, поэтому она и выросла именно там. Связь между христианским католическо-протестантским западным миром и парадигмой Нового времени метафизически очевидна, поскольку это логическая линия развития онтологии от сакральности к сакрализованности, а потом к десакрализации, тому что называется «le desenchantement», «расколдовывание мира».

В парадигме манифестационизма мир не мог быть расколдован потому, что он был сплошным чудом, всё в нем было чудесно, поэтому в нем жили пятиголовые и безголовые люди, ундины, эльфы, кентавры, фавны, и в нем всё было возможно.

В сакрализованном мире чудо — это экстренный случай, например, когда разверзается Красное море по обещанию Божества или когда реализуется Завет. Чудо возможно, но оно избирательно.

Но *когда чудо более невозможно, тогда-то и появляется реальность*. Реальность — антитеза чуду, это изгнание чудесного измерения из онтологической модели тварного мира, уже подготовленного для этого работой креационистской догматики.

Отсутствие слова «реальность» в русском языке

Итак, термин «реальность» есть отнюдь не нечто само собой разумеющееся, но некоторый искусственный конструкт, имеющий легко вычленяемую историю происхождения и привязанный к вполне определенному вначале теологическому, а затем и философско-научному контексту.

Интересно, что в русском языке для обозначения такого понятия славянского или даже греческого термина нет. Слово «реальность» — это довольно позднее заимствование из философского языка латыни. «Res» — на латыни значит «вещь». Дословно, «реальность» — это то, что делает вещь вещью, т.е. «вещность», «вещественность». Но само слово «res» в латыни означает далеко не то же самое, что русское слово «вещь», и нагружено именно схоластически-богословским контекстом западного католицизма Нового времени. Латинское «res» — и соответственно, «реальность» — ставит акцент на «материальном наличии», на безусловном присутствии чего-то. «Res» — это то, что безусловно и безотносительно имеется, наличествует, присутствует. «Реальность» при этом есть общее свойство безусловного и безотносительного наличия.

Но русское слово «вещь» этимологически восходит к совершенно иному значению. «Вещь» — от «вече» и от «весть», «ведать», «вещать». «Вещь» — это «переданное знание», «знак». И акцент в этом понятии сделан на *передаче знания*. Это откровенно гносеологическое понятие. Вещь — это то, с помощью чего передается знание или сам факт его передачи. «Вече» всплывает здесь как указание на то, что этим знанием — воплощенным в вещи — обязательно делятся с другими, т.е. это знание, становящееся (ставшее или готовящееся стать) достоянием сакрального коллектива.

Прилагательное от «вещь» будет скорее «вещий», чем «вещный» или «вещественный». Славяне понимали «вещь» как откровение, как онтологическое открытие и

как откровение бытия. В понятии «вещь» мы имеем дело не с монотеистическим представлением о чем-то созданном, но, напротив, с дохристианским пониманием мира и его содержания как прямым проявлением бытия (поэтому «вещий»). Следовательно, русская этимология в попытках найти прямой аналог понятию «реальности» попадает в радикально *иное пространство смыслов*, где мы имеем дело с имманентной трансцендентностью манифестационизма, а отнюдь не с последними результатами дезонтологизации в ходе развитой креационистской схоластики и философских выводов из нее атеистического Нового времени.

Для нас «вещь», по определению, сакральна, другой вещи не существует, и для того, чтобы ее назвать, нужно иное слово. Поэтому мы и заимствовали термин «реальность», а вместе с ним и его смысл. И именно потому, что у нас нет своего слова для этого понятия, нам в огромной степени чуждо и само это понятие. При всей, казалось бы, ясности этой категории, мы совершенно не представляем себе, что такое «реальность». Это нечто, радикально чуждое нашему историческому, мыслительному и филологическому опыту. Чтобы понять, что такое «реальность» — в обычном западно-европейском философском смысле — необходимо совершить усилие.

«Реальность» есть та сторона мира, которая не является откровением истины, которая не содержит в себе сокрыто-открытой имманентно-трансцендентной причины и не указывает на трансцендентно-трансцендентного Творца. «Реальность» — это нечто сущностно несакральное, не-вещее, не вещающее. «Реальность» — это антитеза сакральности.

Американский фантаст, наркоман и шизофреник Филипп Дик сказал однажды: *«Реальность — это как раз то, что остаётся, когда мы перестаём верить»*. Но для человека Традиции, там, где кончается сакральность, кончается всё. Поэтому ему совершенно не понятен концепт «реальности». Если для американца Дика есть *что-*

то, что остаётся, когда он перестаёт верить во все, то у русского человека не остается *ничего*. Когда он перестаёт верить, он исчезает, его больше нет. «Если Бога нет, то все позволено»,— приходит к выводу Кириллов в «Бесах» Достоевского. И что же он совершает, раз уж «все позволено»? Он убивает себя. Альтернатива сакральности для человека традиционного общества — *смерть и ничто*.

И никакой «реальности» у русского человека не остается, ведь в русском языке нет даже такого слова. Научить «реальности» русского человека можно, научив его латинскому, французскому, английскому языкам с соответствующей культурой и философией. В нашем родном тезаурусе нет представления о res, о «вещи» в том смысле, в каком оно общепринято для европейцев. И для того, чтобы передать смысл термина «res», нам, возможно, придется перейти на язык жестов. Это непереводимое понятие.

Так же и «реальность»: несмотря на то, что она представляется чем-то само собой разумеющемся, на самом деле, совсем не такова. С этим надо осторожнее, так как мы имеем дело с определенным концептуальным изданием «ничто». «Реальность» — понятие глубоко «нигилистическое». Поэтому и Базаров в «Отцах и детях» назван «нигилистом». Базаров не верит в традиционные ценности, но он верит в материю, природу, науку, опыты, социализм. Базаров верит в «реальность», но при этом он не просто остается нигилистом, он за счет этой веры *становится* им.

Объект и субъект в отношении к реальности

Концепт «реальности» есть результат десакрализации именно креационистской модели мира. Если мы возьмём и начнём десакрализировать манифестационистскую культуру — например, китайское общество, — мы никогда не получим в результате концепта, хотя бы отдаленно напоминающего концепт «реальности». Китайцы не смогут оторваться от своего представления о сакральности и перейти к опыту «реальности», если они (предварительно!) не будут либо иудаизированы, либо исламизированы, либо

христианизированы. И лишь после долгого и навязчивого обучения идее творения ex nihilo, они смогут понять (пусть далеко не все), что такое «реальность», и что такое «модерн». Пока всё, что мы имели в китайской истории и в истории других традиционных народов, это не модернизация в полном смысле этого слова, но ее *имитация*. Фундаментальные аспекты парадигмы модерна в таких обществах отсутствуют.

Здесь следует сформулировать важнейшее правило парадигмального анализа. Из премодерна в модерн по-настоящему невозможно перейти, минуя стадии креационизма и монотеизма. Поэтому, в частности, в Японии после Второй Мировой войны, когда американцы принялись модернизировать японское общество, они в первую очередь стали создавать *католические и протестантские* институты. Без внедрения креационистских установок понятие о реальности — и, шире, о парадигме модерна — недостижимо.

И хотя по внешним признакам в модерне живет сегодня большинство человечества, на самом деле, этот модерн *по-настоящему* утвердился только в Европе и США, которые прошли все фазы дезонтологизации осмысленно, решительно и последовательно. И в строгом смысле этого слова, реальностью обладает только то, что относится к опыту только этих западных обществ. В других местах — несмотря на модернизацию — парадигма модерна не утвердилась качественно и фундаментально, выкорчевав предшествующую парадигму окончательно, бесповоротно и безвозвратно.

Европейцы получили опыт реальности вместе с Ньютоном, до глубины души осознав ее *вес* вместе с яблоком, которое упало ученому на голову. В этом символическом жесте оно, видимо, как-то эту голову повредило. Ведь в этот момент возникла идея, что субстанция Небес и субстанция Земли — это *одна и та же субстанция*. Это был настоящий фундаментальный переход от представления о сакрализованном мире к представлению о *«реально-*

сти». Дело не в том, что предшественники Ньютона *не знали*, что субстанция Небес и субстанция Земли это *одно и то же*. Они и не могли этого знать, потому что в парадигме Традиции это не так.

Для обитателей сакрального (или даже сакрализованного) мира Небо состоит из «духовного» вещества, Земля — из «материального». Более того, основной смысл существования Небес в том, чтобы быть субстанциально инаковыми по отношению к Земле. Если субстанция Небес, как внезапно осознал Ньютон, и субстанция Земли являются одной и той же, то это значит, что *Неба нет*, т.е. мы живём в аду. Это расколдовывание мира, его десакрализация была фундаментальным опытом разрыва для всего европейского человечества — разрыва в научном, концептуальном, моральном и психологическом смыслах.

Утрата сакральности и сделало окружающий мир «реальностью», набором «вещей» (в смысле res), осознанных как *объекты*. Вместо многомерной иерархической Вселенной, состоящей из разных онтологических слоев и населенной мириадами видимых и невидимых существ, обнаружилось протяженное полотно (пространство) объектов. В этимологическом смысле понятие «объект» (лат. ob-jectus) означает «пред-мет» (дословно, «нечто, брошенное перед»). Приставка «ob», «перед», «пред» чрезвычайно многозначительна, так как заведомо указывает на то, что есть некто, перед кем нечто метнули, бросили. Этим «некто» является субъект (лат. subjectus, дословно «под-брошенный»), рассудочный человеческий индивидуум. Если сакральный мир состоит из священных (вещих) вещающих вещей, то «реальность» состоит из «предброшенных» предметов, качественно (по своему бытию — или небытию) однородных и пред-ложенных к созерцанию или действию человеческого рассудка.

Так, «реальность» в своем происхождении, хотя и описывает всю совокупность объектов (отсюда выражение «объективная реальность»), на самом деле, неразрывно связана именно с субъектом в понимании Нового

времени. «Реальность» — это то, что всегда находится *напротив* индивидуального рассудочного человека модерна, и вне такого картезианского человека с его специфической рассудочной онтологией (cogito ergo sum) она полностью утрачивает свой смысл. Если нет заведомо «подброшенного» мыслящего свидетеля (субъекта), то предмету (объекту) *не перед кем* быть брошенным, а следовательно, он перестает быть объектом, перестает быть объективным. Объективность приобретает смысл только в паре с субъективностью, а «объективная реальность» есть не что иное, как рациональная конвенция, неразрывно связанная с субъектностью Нового времени.

Объект — это не субъект. Но это отрицательное определение, тем не менее, жестко связывает их между собой, поскольку если попробовать поместить объект в контекст, где субъекта Нового времени нет, то мы обнаружим, что исчезнет и объект, а соответственно, и объективная реальность, да и сама реальность в ее современном понимании.

Реальность как искусственный концепт

Если непредвзято посмотреть на систему аргументации творцов парадигмы модерна, как это сделал, например, современный философ науки Пол Фейерабенд, мы увидим, что их аргументы в пользу демонтажа парадигмы Традиции (в ее европейском схоластически-аристотелевском издании) были чрезвычайно легковесны, но почему-то на современников действовали. Вольтер, энциклопедисты или материалисты чаще всего вообще не удосуживались ничем, кроме хихиканья, не обосновывать свои позиции. Они говорили: «Ну, очевидно же, что только полные идиоты могут верить в ангелов».

Почему «очевидно»? Кому «очевидно»? Но в тот конкретный момент истории состояние интеллектуальной среды была таково, что действительно казалось, что «только идиоты способны», и это действительно служило «доказательством», было чем-то самоочевидным. Рене

Генон называл это «внушением», «суггестией», которая смогла дать эффект только при определенном изменении самой космической среды. — Когда яблоки стали падать, это было началом зимы истории…

Сегодня в парадигме постмодерна, когда гипноз модерна рассеялся, исчерпав свою миссию, вдруг оказалось, что пафос «просветителей» сплошь и рядом основывался либо на недоразумении, либо на откровенных махинациях. Тот же Фейерабенд убедительно показал, что некоторые опыты, приводившиеся Галилеем в доказательство его идей о структуре движения, были просто нечестно подделанными фокусами, притянутыми к доказательству «за уши»…

Вместо того, чтобы углубляться в схоластическую ангелологию, развертывать один за одним аргументы и объяснения, ангелов просто высмеяли, ссылаясь на то, что в бытовой хозяйственной практике подобных персонажей не встречается, а если бы и встречались, то это большой пользы бы не имело. Наверное, и ранее находились подобные «умники», пытавшиеся шутить подобным образом, но в парадигме премодерна их либо не слушали, либо чувствительными способами отучали нести всякую околесицу. Но в какой-то момент скептическая ирония стала восприниматься как нечто «весомое» и «доказательное».

Одним словом, «реальность», строго говоря, есть *искусственный* концепт, появившийся в строго определенное время в строго определенном месте и наследующий логику развертывания философских построений, ориентированных в четко обозначенном направлении — дезонтологизации парадигмы Традиции через креационизм и посткреационизм. «Реальность» — концепт строго *посткреационистский*.

Но расшифровка «реальности» как искусственного нигилистического «концепта» Нового времени абсолютно правомочна, если рассматривать ее с позиции парадигмы премодерна и постмодерна, т.е. из тех парадигмальных смысловых пространств, над которыми чары модерна, мощь его внушения не имеют силы (хотя с такой оценкой согласятся и те люди модерна, которые глубже и дальше других доходят в исследовании его сущности в поисках самых дальних границ или самого глубокого дна).

Модерн готов признать искусственность и реальности, и субъекта, и объекта тогда, когда он начинает осмыслять *самого себя как парадигму*. Ярче всего это проявляется в Канте и кантианцах, обративших свое философское внимание к выяснению основ современного мышления и пришедших к тем критическим выводам (начиная с «Критики чистого разума»), которые подготовили путь наступления новой парадигмы — постмодерна.

Кроме перечисленных случаев, все остальные, находящиеся в силовом поле модерна, и не подозревают о концептуальной и нигилистической сущности «реальности», наивно отождествляя её с «бытием». Когда Маркс и марксисты говорили, что «бытие определяет сознание», под «бытием» они имели в виду именно «реальность», «объективную реальность». Нигилизм этой концепции в модерне не то что не очевиден, но, напротив, «реальность» воспринимается как прямой синоним «бытия», причем «бытия» наиболее обоснованного, неопровержимого, свободного от тени сомнения в том, что оно *есть*.

Давайте окинем взглядом, какой огромный путь прошла онтологическая проблематика (по пути дезонтологизации) от манифестации чистого бытия (содержащего внутри себя прямое присутствие метафизического ноля) через разделение бытия на Божественное (полное и абсолютное) и тварное (относительное, конечное и по сути ничтожное) вплоть до довольно жуткой констатации, что бытием с какого-то момента становится реальность, взятая как продукт окончательной десакрализации креационистски понятого мира. В модерне дело обстоит уже не так, как в креационизме — Горшечник создал горшок, но горшок и есть всё. Горшечника нет, есть только горшок, абсолютный горшок. Многие философы Просвещения так откровенно и говорили: «Мир — это механизм».

В частности, философ Локк сформулировал «метафору часов», предлагая рассматривать Вселенную как отлично работающий часовый механизм. Декарт рассматривал животных как аппараты, машины, механизмы, полагая, что, раз в них нет субъекта (рассудка), то «жизни» в них не больше, чем в подсобном приборе. Философ Ламетри написал книгу «Человек-машина», где трактовал человека как биологический механизм. На этом сравнении основана, кстати, современная медицина, наследующая идеи ятрофизики или ятромеханики (Сантори, Бальви, Борели), которая каждому органу человеческого организма находит соответствие в механических устройствах и аппаратах (сердце — насос, конечности — рычаги, легкие — кузнечные меха и т.д.) и основывает на этой аналогии системы лечения.

Пантеизм как обожествление объекта

В формировании современного концепта реальности определенную роль сыграла еще одна линия, берущая свое начало в эпохе Возрождения, непосредственно предваряющей Новое время. Ренессанс — это период, когда в Европе рушилась расшатанная и обветшавшая креационистская схоластическая парадигма. Но прежде чем ее прочно сменила парадигма Нового времени, модерна, в европейской культуре на короткое время и довольно эфемерно проявились манифестационистские мистико-алхимические, эзотерические, а в чем-то и «языческие», дохристианские тенденции. Это был кратковременный, частичный, синкретический и фрагментарный возврат — часто основанный на домыслах и индивидуальных фантазиях — к тем представлениям, которые предшествовали установлению в Европе прочного влияния христианского креационизма.

Мыслители и художники Возрождения пытались воскресить пропорции парадигмы Традиции в ее манифестационистских формах — с опорой на остатки греческих и латинских дохристианских авторов (здесь можно вспомнить, в частности, открытие Марсилио Фичино

Платоновской академии во Флоренции) и на эзотерические организации Европы, чьи учения в Средневековье существовали параллельно с официальными догматами церкви, а в период Возрождения вышли подчас на поверхность в качестве самостоятельных учений, не перетолковывающих принципы католической религии (как раньше), но противопоставляющих себя католицизму. Ярким образцом такой позиции является маго-мистическое учение Джордано Бруно.

Это направление в целом попыталось возродить манифестационистское представление об имманентно-трансцендентном вместо христианской монотеистической теории трансцендентно-трансцендентного. Но волевой, даже волюнтаристский характер этой инициативы, полемический запал, направленный против креационистского трансцендентализма, привели к тому, что «трансцендентное» измерение имманентно-трансцендентного подхода мыслителей и художников Возрождения постепенно существенно ослабло, и вместо полноценного манифестационизма (в котором Первоначало мыслится никогда не тождественным миру, но всегда превосходящим его, хотя мир или отдельные его части и имеют возможность осуществить «высшее тождество») появилась новая модель чисто имманентного понимания мира или *имманентно-имманентный* подход. Причина и следствие здесь строго *тождественны и не различны*, тогда как в имманентно-трансцендентном подходе они *тождественны, но одновременно и различны*.

Определенные тексты самого Джордано Бруно или теория «живой материи» («гилозоизм») Бернардино Телезио уже вполне могут быть истолкованы как философия такой имманентной имманентности. Но окончательную форму это направление получило в философии голландского мыслителя Бенедикта Спинозы, оформившего такой подход в систематизированную модель пантеизма. Пантеизм Спинозы относится уже к иной эпохе — к парадигме Нового времени, и то, к чему Спиноза

применяет обобщающий термин «природа», соответствует тому, что современные ему рационалисты называли «реальностью».

Смысл пантеизма в том, что имманентный мир (реальность) считается строго тождественным Божеству. Мир и есть Бог. Здесь «божественность» приписывается объекту. У самих мыслителей Возрождения в имманентном все-таки остаются следы трансцендентного, а в философии Спинозы они уже полностью отсутствуют. Здесь имманентно-имманентный подход доведен до своего логического предела.

Следы пантеизма можно встретить в различных философских и научных теориях Нового времени — в частности, он существенно повлиял на материалистическую философию, догматически утверждающую абсолютное бытие объекта (материи) и относительное субъекта (дух как отражение, зеркало объективного мира), а также на теорию эволюции, провозглашающую «саморазвитие материи» (наукообразную версию пантеизма, утверждающую «разумность природы» и ее изменений). В определенных моментах эта пантеистическая логика приходила на помощь в обосновании проблемных моментов складывающейся новой картины мира. Но в целом онтологическая структура концепта реальности формировалась на основании не пантеизма, но деизма, продолжающего линию креационистского подхода, лишенного трансцендентной инстанции.

Окончательный результат ликвидации трансцендентного измерения посткреационизма и предельной имманентизации пантеизма почти тождественен, так как в обоих случаях речь шла об «изгнании бытия» как высшего и базового Первоначала. Но развитие посткреационистской субъект-объектной онтологии картезианства было магистральным путем установления парадигмы Нового времени, а пантеизм Спинозы был сопутствующей второстепенной линией, в которой важен был общий вектор имманентизации, но «мистика» материи

(например, «свет природы», о котором учил Спиноза) и некоторые иные инерциальные пережитки мистицизма и манифестационизма Ренессанса были излишними.

При формировании на базе философии Нового времени основных политических идеологий, картезианский рационализм (существенно подправленный кантовской гносеологией) лег в основу либеральной модели, тогда как «спинозизм» и «пантеизм» оказали большое влияние на материализм и марксизм. Отсюда и пошло наделение материи в некоторых разновидностях этой идеологии почти «божественными» атрибутами.

Мы уже отмечали то колоссальное философское значение, которое имела историческая победа либерализма в конце XX века над коммунизмом. На философском уровне это означает окончательную победу посткреационистской версии концепта реальности над пантеистической.

История западной философии как процесс забвения «вопроса о бытии» (Seinsfrage) — Мартин Хайдеггер

Мартин Хайдеггер, величайший мировой философ, поставил перед собой задачу разработки фундаментальной онтологии. Некоторые аспекты его философии точно соответствуют той модели парадигмального анализа, которую мы здесь обсуждаем.

По мысли Хайдеггера, «вопрос о бытии» доминировал в досократической мысли. Бытие мыслилось в его отношении к сущему, как то, что делает сущее сущим, но не совпадает с ним. Такое внимание к бытию, по Хайдеггеру, является нормативным для философии как таковой и может быть взято за образец адекватного мышления, в противовес «детскому лепету» европейской философской мысли в эпоху модерна.

Среди досократиков лишь у Парменида бытие называется этим именем — ειναι, «ейнай» — и в таком качестве осмысляется. Большинство же других досократиков именовали его иначе — φυσιζ («фюсис», «природа») и πολεμοζ («полемос», «вражда») у Гераклита, απειρον

(«апейрон», «беспредельное») у Анаксимандра и т.д. Бытие мыслится у этих мыслителей через сущее (ον, οντα), но в этом опыте онтологического мышления сущее (как то, что есть) неразрывно связано с тем, что делает его тем, что оно есть. Вкус бытия, Seinsfrage, оживляет явно и неявно весь строй греческой досократической мысли. Этот аккорд Хайдеггер называет «Первым Началом», имея в виду начало истории западно-европейской философии.

Первым сбоем в такой идиллии («Концом в рамках Первого Начала») Хайдеггер считает Платона. По Хайдеггеру, Платон подменяет бытие, живо плескавшееся в парадоксальных и утонченных формулах философов-досократиков, фиксированным сущим — идеей. Учение об идеях, развитое в «Государстве» Платона, сводит отношение сущего и бытия к отношению сущего и небесной идеи, одной из (умозрительных) разновидностей сущего. Тем самым происходит рационализация онтологии, тонкая подмена живого опыта бытия интеллектуальным созерцанием. Платон мыслит еще совершенно по-гречески, живо и онтологично, но вчерне он уже набрасывает путь дальнейшей дезонтологизации плоть до полного забвения о Seinsfrage, которое и есть содержание истории философии Запада.

Следующим этапом дезонтологизации — еще более решительным, чем учение Платона об идеях и Аристотеля о категориях — является христианская схоластика. В ней Хайдеггер видит прямую подмену онтологии, т.е. исследования отношения вещи к бытию креационистской догматикой, где бытие вещи полностью исчерпывается фактом ее сотворенности как ens creatum.

Философия Нового времени во главе с Декартом (здесь проходит граница наших парадигм) делает еще один решительный шаг в дезонтологизации, окончательно отождествляя онтологию с рассудочным мышлением. Декартовское «cogito ergo sum» и его учение об объекте для Хайдеггера являются знаками свершившегося перехода от досократиков через Платона и схоластиков к за-

мене бытия человеческим мышлением, и полным забвением о самой возможности помыслить бытие как таковое, в отрыве от бытия субъекта или предлежащего ему объекта. При этом исчезновение трансцендентной инстанции Бога, запечатленное в трагической формуле Ницше «Бог умер», лишь проясняет картину забвения о бытии, так как показывает европейский *нигилизм* без прикрас и экивоков.

От Декарта через Канта к Ницше идет постепенное выяснение сущности и масштаба этого нигилизма. Так, «удаление бытия» своим фактом постепенно организует «пришествие ничто». Дезонтологизация как умаление бытия есть «нигилизация», т.е. увеличение объема и сферы распространения «ничто» в европейской мысли и культуре.

Не сразу западная мысль приняла радикальную весть Ницше. Позитивисты, чувствуя, что почва уходит у них из–под ног, пытались схватиться за «атомарные факты», которые должны были бы сохраняться независимыми от интерпретации и представлять собой устойчивые основы реальности как таковой. Но эта попытка спастись от ницшеанского диагноза, поставленного модерну, закончилась провалом, и никаких атомарных фактов найти не удалось, а те, кто предприняли такие поиски — в частности, Л. Витгенштейн, в конце концов, вернулись к кантианскому скепсису относительно онтологических аргументов и субъекта и объекта и занялись изучением языка.

Реальность как таковая, лишённая интерпретации, гносеологических интеллектуальных наводок, обнаружила и для тех, кто начинал с полной веры в нее, своё нигилистическое содержание. Структуры сознания и методологии интерпретации — только это и осталось для изучения. Для нас это не удивительно: ведь мы уже знаем, что концепт реальности — это результат посткреационистской операции вычитания из мира его трансцендентной причины. Но вычитание трансцендентной причины, которая, вроде бы, и не была особо нужна, и не

особо взаимодействовала с человечеством (Deus Otiosis), оставило человека наедине с *ничто*. *Реальность оказалась синонимом ничто.*

Констатировав забвение о Seinsfrage, искусственность современной картины мира и полное торжество нигилизма, Хайдеггер задался вопросом о том, что еще осталось у современного человека, что могло бы его вновь соединить с бытием?

Так, уже в своей ранней и главной философской работе «Бытие и время» («Sein und Zeit», 1927) Хайдеггер вводит понятие «Dasein» (дословно «вот-бытие», от немецкого «da» — «здесь», «вот» и «Sein» — бытие). Dasein — это факт мыслящего присутствия, но не в смысле субъекта Декарта или кантианского «чистого разума», а как первичное нахождение «чего-то» *между* (объектом и субъектом, внутренним и внешним). Описанию Dasein Хайдеггер посвятил как свой основной труд, так и много других текстов. По мысли Хайдеггера, в Dasein мы имеем дело не просто с сущим (Seiende), но с совершенно особым сущим, которое относится к бытию не так, как все остальные сущие: это сущее расположено ближе всего к бытию, является «соседом бытия». А поскольку бытие никогда не тождественно сущему, хотя сущее *есть* только потому, что оно причастно к бытию, то оно может выражать это нетождество через особое отношение к сущему. В этом и состоит парадокс места человека в мире — среди остального сущего ум слишком концентрированно сближает человека с бытием, что ставит его в позицию разрушителя бытия. Следовательно, дезонтологизация и процесс забвения о Seinsfrage есть не случайность и не недосмотр, а судьба Dasein'а как такового. Dasein не может иначе быть в контексте сущего. Через него выступает *ничто*-жащая сторона бытия: ведь в той мере, в какой ничто не совпадает с сущим, оно это сущее у-*ничто*-жает. И делает это через Dasein человека.

Обосновав, таким образом, процесс дезонтологизации из сути отношения человека к бытию, Хайдеггер, го-

Манифестационизм (до-сократики):
онтология, пред-рационализм

↓

Платон и Аристотель: первый этап рационализации
онтологии (дезонтологизация),
истина как соответствие

↓

Схоластика: второй этап дезонтологизации,
креация=дезонтологизация тварного бытия
(нигилизм)

↓

Просвещение: окончательное исчезновение
онтологической проблематики,
столкновение с чистым нигилизмом

Мартин Хайдеггер: этапы забвения бытия

ворит о «*Втором Начале*», которое должно наступить в точке полуночи мировой истории, когда забвение о бытии будет полным. Хайдеггер считает, что точка полуночи близится и вот-вот наступит, хотя « может быть, ещё нет, всегда это «ещё нет». В этой точке Dasein должен осуществить уникальное действие — он должен помыслить бытие не через сущее (как досократики в «Первом Начале» европейской философии), а через само бытие. Опыт ничто современного мира, европейский нигилизм должен быть интериоризирован и переосмыслен, и через это преодолен. Кульминацию этого процесса, в чем-то обратного дезонтологизации, Хайдеггер называл «событием» — «Ereignis». Этот термин он толковал не этимологически, но ассоциативно: ведь по-немецки Er-Eignis созвучно «eigene» — т.е. «собственное», «подлинное». И «событие» в таком случае — это обнаружение бытия как собственно и подлинно бытия, самого бытия, без жесткой привязки к сущему.

Тема «Второго Начала» перекликается с темой «Радикального Субъекта», которую мы будем обсуждать в отдельной лекции. Для нас важнее сейчас показать, как

мысль Хайдеггера не столько трактует, сколько описывает этапы дезонтологизации. И хотя сам Хайдеггер всегда оставался строго в рамках классической западно-европейской философии, считая ее судьбу своей личной судьбой, картина забвения о бытии и пришествия ничто, обрисованная им, во многом совпадает с тем, как видят этот процесс традиционалисты.

Ленинизм: реальность или сакральность?

Хайдеггер и вслед за ним экзистенциалисты — Сартр, Камю и другие — описывают реальность нигилизма трагически. Но существуют оптимистические трактовки этого же процесса — в частности, марксизм-ленинизм. У Ленина, например, есть такая заметка на полях Гегеля. Гегель, как известно, разделяет сущность (как бытие) и видимость, Sein und Schein. Так вот, Ленин пишет, обращаясь к Гегелю: «Вы вкладываете в Schein всё богатство мира и тут же, голубчик, отрицаете объективность Schein`a». Тут для Ленина с его оптимистическим и крайне наивным механицистским представлением о реальности («материя, — бодро плел Ильич, — есть «реальность, данная нам в ощущениях») была неувязка. В этом крайне наивном непонимании простейших философских конструкций проявляется ирония нигилизма, не осознающего своей нигилистической сущности и без лишних трудов наделяющего «надежным» онтологическим аргументом нечто, показавшееся ему «богатством мира». Как практик и революционный менеджер Ленин вызывает уважение (предельно волевой, до паранойи, был деятель), но, с точки зрения философии, это, конечно, была анекдотичная личность.

Пример из Ленина важен для того, чтобы понять, как приблизительно мыслили советские люди — тогда, когда они мыслили. Они, безусловно, вслед за Лениным верили в «реальность», в «материальность», в нечто конкретное и, чаще всего, рукотворное, что видели своими глазами и трогали своими руками. Но эта вера быстро проскакивала рациональные шаги по осмыслению того, кто видит перед

собой «это», как происходит ощущение, где искать надежные доказательства бытия внешнего мира, и впадала в определенное экстатическое состояние — в бодрящий гипноз внешнего мира.

Это совершенно не характерно для западной философии, где и возник концепт «реальности». Там все холоднее и рациональнее, и даже в эмпирической английской философии или у французских материалистов периодически возникают сомнения относительно обоснованности веры в самодостаточность внешнего мира или даже в его самобытное существование (вспомним позитивистов). Даже самые ярые западные материалисты не забывают о корреляции, которая существует между объектом и субъектом и, следовательно, о той зависимости, которая привязывает объект к субъекту.

В советской философии все это решительно отметалось как «буржуазные предрассудки» и пережитки «субъективного идеализма», и «вера в реальность» становилась своего рода нравственным императивом мышления. Переход от оптимистического нигилизма к пессимистическому считался недопустимым и немедленно карался воспитательно-полицейскими мерами. В этом разительно различном отношении к концепту реальности в западной и в советской философии, куда этот концепт пришел, безусловно, с Запада, следует видеть своеобразное проявление премодерна. Реальность, которая автоматически внушает необоримый онтологический энтузиазм, явно отдает сакральным восприятием мира, уходящим корнями в онтологию премодерна и парадигмы традиционного общества. Schein, внешний мир, реальность — все это для советского человека было лишь по видимости рациональными конструкциями. По сути же, это были модели экстатического культа: промышленные предметы — как в карго-культах полинезийских аборигенов — наделялись магическим смыслом, и «вещие вещи вещали» в Советском Союзе, обращаясь к сердцам советских людей, верящих во внешний мир как в «светлый об-

раз потустороннего». В таком отношении легко читается след пантеистического подхода Спинозы, и не случайно коммунисты считали алхимического мистика и мага Джордано Бруно своим прямым предшественником.

Именно потому советский опыт и сопровождался особым настроем и энтузиазмом, что в нем, сквозь имитацию модерна, проступали непереработанные и неискорененные архетипы, относящиеся к иной парадигме. Одним словом, оптимистический нигилизм ленинизма, тайно интерпретировал реальность как сакральность, но сакральность особую, гилозоистскую, советскую.

Прагматизм

Другой версией оптимистического нигилизма является прагматизм. Так, философ Иеремия Бентам назвал свою книгу «Деонтология, или Наука о морали». Показательно, что уже в названии речь идет о «деонтологии», т.е. отказ от постановки Seinsfrage выносится в качестве программного тезиса. Бентам призывает отказаться от каких бы то ни было обобщений, относительно того, что есть, а чего нет, считая эти вопросы излишними. Колебания в вопросе об объективном, реальности и истине, он предлагает погасить практическим образом, приравняв истинное к благому, а благое к полезному. То, что полезно и приятно человеку, объявляется у Бентама благом, и более того — истиной, а, следовательно, реальностью. Прагматизм сильно повлиял на американскую философию, и стал чем-то вроде американской «национальной идеи».

Здесь нигилизм, ярко проявленный в самом безразличии к онтологической проблематике и стремлении от нее отмахнуться, также осмыслен не как нечто трагичное и требующее ответа (или преодоления), но как данность, из которой предлагается извлечь максимальную выгоду.

В отличие от советской полурелигиозной веры в реальность, здесь реальность признается только за индивидуальными аппетитами, которые и предлагается возвести в социальную норму, не заботясь об остальном. Интересно, что идеи Бентама вызвали такую ярость в дореволюционном русском обществе, что в этой ненависти объединились и крайне левые марксисты, и народники, и религиозные философы, и славянофилы, и консерваторы. Если и есть нечто, абсолютно неприемлемое для русской культуры, так это прагматический либерализм в стиле Иеремии Бентама.

Переход к постонтологии

Итак, мы проследили в самых общих чертах эволюцию онтологической проблематики в границах двух парадигм — премодерна и модерна. Подчеркнем особо ту роль, которую внутри парадигмы премодерна играет креационизм. С точки зрения онтологической (равно как антропологической — рассмотренной ранее) проблематики, наглядно видно, *как* конкретно в рамках монотеизма формируется переход от Традиции к современности. Между креационизмом в его наиболее выхолощенной схоластической и рационализированной форме (но в границах теизма) и деизмом Нового времени располагается первый фазовый переход — от премодерна к модерну. С онтологической точки зрения, можно сказать, что здесь «трансцендентная онтология» («подлинным бытием обладает только Творец») переходит в нигилизм.

В самом модерне в направлении к границе второго фазового перехода — на сей раз между парадигмой модерна и парадигмой постмодерна — нигилистическая сущность концепта «реальность», заместившего собой сакральность (и сакрализованность) в парадигме премодерна, проявляется все более и более откровенно. И на границе с постмодерном реальность выступает в своем наиболее откровенном виде — как *ничто.*

Стартовая черта парадигмы постмодерна — это *ничто, распознанное как таковое*. Реальность, обнаружившая свою ничтожную сущность.

Параллельно этому, большинство философских концепций, обосновывающих реальность (рационализм, материализм, позитивизм, эмпиризм и т.д.) исчерпали себя

и надоедают нигилистическому человечеству — как трагически ориентированному, которому ничего не удалось осуществить (ни «второго начала», ни консервативной революции, к чему клонил Хайдеггер), так и оптимистическому, которому наоборот всё удалось.

На этой границе конца парадигмы модерна возникает самое интересное, а именно, *концепт реальности как таковой снимается с повестки дня*. Конечно, «реальность» была распознана как нигилистический концепт и в рамках парадигмы модерна. Но это касалось, в целом, узкой группы интеллектуалов, которые занимали в отношении парадигмы модерна критическую позицию. Большинство же тех, кто находился (и еще находится) под гипнозом этой парадигмы, воспринимали реальность вполне «онтологически» — т.е. наивно и некритически принимая ее за то, что есть, более того, за *единственное, что есть*. Но в определенный переломный момент баланс изменяется, и то, что было очевидным для критиков модерна, становится очевидным для всех остальных. Нигилизм из области сокрытого переходит в сферу открытого, и привычное (для модерна) понимание реальности, более не является доминирующим.

Тут-то начинается переход к новой стадии — к постонтологии.

Аналоги онтологической проблематики в парадигме постмодерна: постонтология

Метанарратив модерна — новое издание метанарратива премодерна (Ф. Лиотар)

Напомним логику формирования парадигмы постмодерна. Довольно связно она изложена у философа Франсуа Лиотара. Основной посыл Лиотара — это солидарность с «освободительной» миссией Нового времени, обраще-

ние к тем фундаментальным импульсам, которые привели к ниспровержению парадигмы Традиции и созданию новой парадигмы, парадигмы модерна. Это стартовая позиция, которая вполне вписывается в логику модерна и, на первый взгляд, кажется вполне естественной формой философского дискурса в рамках этой парадигмы, не сулящей никаких сюрпризов.

Но далее начинается следующее. Лиотар разбирает историю парадигмы модерна с критической платформы, и на основании тщательного разбора основных ее пунктов, приходит к выводу, что магистральный путь становления этой парадигмы был систематическим и планомерным предательством ее изначальных импульсов, и даже завуалированным продолжением принципов премодерна (который на поверхности модерн отрицал).

Лиотар ввел специальный термин, «метанарратив», который описывает структуру парадигмы модерна как постоянный рассказ, повторяющий, с различными вариациями, в различном антураже, с разнообразием действующих лиц, по сути одно и то же. Этот метанарратив, силовыми узлами которого являются разум, человек, право, общество, демократия, свобода, прогресс, наука и т.д., по мысли Лиотара, есть калька с метанарратива Традиции, перенесенная на новых персонажей и иначе обыгранная. Структура метанарратива остается прежней, но место Бога занимает человек, место веры — разум, место богословия — наука, место силы — право, место священной иерархии — «священная корова» демократии, вместо сословий — классовое общество, вместо императива дисциплины — императив свободы, вместо некритического консерватизма — некритический прогрессизм и т.д. Казалось бы, в этом изменении основных структурных элементов двух множеств (традиционного общества и общества модерна) и заключается фундаментальный сдвиг парадигм. Но, по мысли Лиотара и других постструктуралистов, концепты множества модерна оказались на практике переизданием

все тех же иррациональных, мифологических, метафизических и сакральных понятий премодерна, завуалированных под «новое».

Человек модерна авторитарен, деспотичен и репрессивен не в меньшей степени, чем «Бог» теологии. После «смерти Бога» он просто занял его место, все вернув к знакомым репрессивным стратегиям подавления, вытеснения и агрессии.

Наука приобрела характер высшего судии относительно того, что есть истина, и сегодня отлучает диссидентов от академического сообщества так же, как в Средневековье отлучали от церкви еретиков — со сходными последствиями изоляции и маргинализации. Демократическое общество выстраивает правовые модели по меркам среднестатистического индивидуума, превращая их в общеобязательный закон, репрессируя меньшинства не меньше, чем в условиях кастовой или сословной иерархии.

Свобода подменяется равенством правового статуса, что дает возможность сильным — экономически и психологически — осуществлять завуалированное господство над слабыми, лишая — через пользование своей свободой — свободы других.

Иными словами, метанарратив модерна при ближайшем рассмотрении оказался изданием той же «репрессивной» модели, что и метанарратив премодерна, заключает Лиотар. И на этом основании, развертывается новая философская программа по радикальному пересмотру модерна со всеми его концепциями. Задача теперь состоит в том, чтобы *полностью сломать метанарратив модерна*. Отсюда характерное для постмодернизма прославление тех моментов, которые в этот метанарратив не попадают — шизофрении, перверсий, социальных и культурных маргиналов, наркоманов, больных, уродов, девиантов, транссексуалов, всех разновидностей меньшинств. Все эти *экс-центричные* типы и фигуры становятся в *центре* парадигмы постмодерна.

Лиотар критикует модерн отнюдь не за утрату вопроса о бытии, за дезонтологизацию, как Хайдеггер, но *за прямо противоположное*: за продолжающуюся доминацию диктатуры онтологии, которая — пусть подспудно и неявно — продолжает присутствовать в структуре модерна. Сам концепт реальности критикуется не как слишком нигилистический, но как *недостаточно нигилистический*, как слишком «*сакральный*».

Дезонтологическая ориентация постструктуралистов (Коржибский) очевидна в предложении ввести особый язык — «английский штрих», English prime, откуда должен быть полностью исключен глагол to be и его производные. Being, бытие рассматривается здесь как высший «репрессивный предикат».

Кстати, обратите внимание, что в русском, арабском или древнееврейском глагол «быть» в качестве связки опускается. Его и так нет, современный русский — это и есть «русский штрих». Ведь мы говорим: «я — лектор», а не как на старославянском, «аз есмь лектор». В старославянском раньше был глагол бытия, онтологическое утверждение, но постепенно оно потерялось.

Идею English prime, нового английского языка, который не использует глагола to be, то есть онтологического глагола, постструктуралисты хотели ввести в практику как элемент дальнейшей и окончательной дезонтологизации. Для нас английский — и так предельно дезонтологизированный язык, но для постмодернистов и этого мало.

Постмодерн с Лиотаром делает ещё один (причем решительный и парадигмальный) шаг в сторону, в которую шёл модерн. Эта решительность настолько велика, что, будучи направленный косвенно против остатков премодерна, основной удар она наносит по самому модерну, расшатывая и подрывая его структуры.

Это никоим образом не хайдеггерианская контестация модерна, оперирование с его нигилистической сущностью в поисках парадоксального обретения в космической полуночи зерна новой зари («Второго Нача-

ла»), не стремление заново найти потерянное бытие, но, напротив, стремление изгнать последние остатки бытия, притаившиеся в недостаточно нигилистических структурах модерна.

После конца реальности. Бытие в парадигме постмодерна

Программа философии постмодерна состоит в том, чтобы перевести нигилистическую природу концепта реальности из почти «ничтожной» в полностью «ничтожную». Модерн осмысляется как незаконченная, не фундаментальная и не окончательная дезонтологизация, и амбиции постмодерна — показать, как дезонтологизация осуществляется на самом деле, без полумер и компромиссов.

ПРЕМОДЕРН		МОДЕРН	ПОСТМОДЕРН
Манифестационизм	**Креационизм**	**Профанизм**	**Секулярный «сатанизм»**
политеизм, язычество	монотеизм, авраамическая традиция	рационализм, материализм, эмпиризм	иррационализм, шизоанализ, ризома, ирония
сакральность	сакрализированность	реальность	виртуальность

Переход от сакрального к виртуальному

Реальность модерна одним из своих фундаментальных свойств имела действительность, актуальность, вплоть до того, что эти понятия рассматривались почти как синонимы: «реально» значит «актуально», «действительно». В отрыве от онтологически понятой «причины» (как онтологической возможности) такая действительность является, строго говоря, невозможной, и поэтому полностью актуальная актуальность (действительная

действительность), в которой вообще не содержится никакой потенциальности и никакой связи с возможностью, не может быть. В оптике постмодерна с этой проблемой надо как-то справиться, и императив дезонтологизации подталкивает философов постмодерна к тому, чтобы они выдвинули особую концепцию — *реальности штрих* (по аналогии с английским «штрих») или постреальности. Смысл этой реальности штрих состоит в том, чтобы избежать противоречия между императивом чистой актуальности и невозможностью ее получить. Здесь делается теоретическое допущение: реальность штрих — или постреальность — это такая реальность, где чистая актуальность возможна, в отличие от эмпирически фиксируемой реальности, где она, напротив, невозможна.

Такая «реальность штрих», хотя и возникает из потребности иметь нечто по-настоящему действительное (актуальное), причем действительно действительное, только действительное (а значит, никак не возможное), сама требует выхода за рамки действительного — в область вероятного. Так стремление любой ценой получить (невозможную) реальную реальность приводит нас к *вероятному*.

Вероятное и есть «реальность штрих», реальность постмодерна, так как в действительности ничто не может быть, а все что *есть*, для постмодернистов, есть «насилие» и «несправедливость», «глобальный Аушвиц». Так трактуется философский вопрос, центральный для Хайдеггера: *«Почему существует нечто, а не ничто?»*. Но то, что у Хайдеггера есть напряженный вопрос, обращенный к бытию (сам Хайдеггер постоянно повторяет «Frag das Sein!», «Спроси у бытия!»), у постмодернистов приобретает характер возгласа возмущения: «Почему же это нечто все еще существует, а ничто все еще не наступает!?».

На практике это означает, что онтологическая проблематика как нечто самостоятельное отменяется и полностью переходит в область логического или гносеологического — в область мышления. Вероятность — это то, о

чем можно помыслить теоретически. Вероятностная онтология — это по сути уже не онтология, но рассудочные спекуляции относительно структур ничто.

Субстистентность Алексиса Мэйнонга

Чтобы понять, что такое постреальность или «реальность штрих» парадигмы постмодерна, стоит обратиться к идеям австрийского философа Алексиуса Мэйнонга, автора «Учения о предметах».

Мэйнонг отталкивался от классического (точнее, наивного) понятия о реальности как полной совокупности действительных предметов (объектов). Реальность он понимал в рамках некритически воспринятой (без серьезного углубления в Канта) парадигмы модерна. Действительные объекты порождают в сознании людей представления, идеи, мысли. Эти представления, идеи и мысли так же реальны (действительны), как и сами объекты. Результаты интеллектуальной деятельности вполне сопоставимы с результатами деятельности физической. Между предметами внешней реальности и квантами восприятия и осмысления их в гносеологической области человеческого сознания существует системная и прямая симметрия. До этого момента это вполне напоминает и эмпиризм, и ленинизм, и не противоречит картезианству. Но дальше начинается нечто интересное.

Мэйнонг предлагает обратить внимание на следующее. Между предметом и его интеллектуальным аналогом существуют соответствия, постоянно подтверждаемые прямым опытом: и объекты и идеи постоянно корректируют порядок структур в трех направлениях — соответствия между самими объектами, соответствие между объектами и идеями о них, соответствие между самими идеями. Все эти соответствия актуальны и реальны, как реальны и те объектные и субъектные «атомы», между которыми они устанавливаются. При этом, имея дело с реальными и действительными интеллектуальными аналогами реальных и действительных предметов, мы можем совершить ту операцию, которая не

имеет места в конкретной эмпирической объектной действительности (реальности).

Мэйнонг приводит пример: «Гора есть». Гора есть как действительный объект. И гора есть как идея (идея горы) в нашем сознании. И то и то действительно, т.е. реально. Также «есть золото». Оно есть как объект и как идея. Золото так же реально, как гора. Но если сложить идею горы с идеей золота в нашем сознании, получится идея «*золотой горы*». Эта золотая гора есть *как реальность* на уровне идей. Но ее *нет* в действительности как объекта внешнего мира. Мы никогда не видели, не встречали золотой горы. И интуитивно понятно, что ее нет. Однако чисто теоретически *она вполне могла бы быть* — ведь на уровне идей сочетание горы и золота непротиворечиво и не несет в себе ничего нереального — идея-то есть и выстроена по всем правилам соотношения идей между собой. Отсюда напрашивается вывод, что при доверии к реальности связей между реальными объектами и не менее реальными идеями, «золотая гора» тоже каким-то образом есть, *может* быть и даже, видимо, *должна* быть, просто мы пока ее не встречали. Возможно, из-за ограниченности нашего опыта. Золотая гора *есть* постольку, поскольку она *вероятна*.

Для описания реальности, которая вероятна, гносеологически (на уровне сознания) есть, а эмпирически не подтверждается (пока, в рамках относительного опыта), Мэйнонг предложил особое понятие — «*субсистентности*» (от лат. subsistare, дословно. «быть устойчивым»). В отношении непротиворечивого идеального концепта, состоящего из вполне реальных элементов, но не находящего (пока! — обратите внимание на это «пока») подтверждения или симметричного аналога в мире объектов, нельзя сказать, что он полностью есть или существует («экзистирует»), но можно сказать, что он «*субсистирует*».

Введение понятие «субсистентности» очень тонко оперирует с гаммой содержания, заложенного в понятии

«реальности» в парадигме модерна. Так как в конечном счете фундаментального онтологического обоснования нет ни у объекта (если не считать «героический энтузиазм» марксистов-гилозоистов), ни у субъекта, а не подлежат сомнению лишь система их связей (логических и перцептивных, чувственных), то субсистентность делает решительный шаг в придании этим связям особой квазионтологической самостоятельности. «Субсистентность» отменяет жесткость отношений между «быть» (esse) и «экзистировать» (exsitere), не отменяя ни того, ни другого, но релятивизируя их и снимая философское напряжение между ними.

То, что субстистирует, пребывает в реальности штрих, вероятно. Часть из того, что субсистирует, подтверждается и логически, и эмпирически — например, «каменная гора» есть и в опыте, и в сознании (сложение концептов «гора + камень»). Другая часть — не подтверждается. До Мэйнонга кантианцы и гносеологи не обращали большого внимания на категорию «неподтвержденных объектов», наивно считая их пустой «игрой ума». Но Мэйнонг отнесся к проблеме всерьез, рассматривая субсистирующие объекты как важный и принципиальный класс предметов, требующий пристального изучения.

Субсистирующие объекты, выделенные Мэйнонгом, станут важнейшим элементом в структуре постмодерна, важнейшими акторами постмодерна. По сути, аналог реальности в постмодерне — это и есть *множество субсистирующих предметов*.

Из всего ряда вероятных (субсистирующих) предметов меньшая часть имеет эмпирическое подтверждение, а большая — не имеет, но вполне может иметь. Например, человек может создать аппарат или предмет, которого ранее не существовало, на основе как раз сложения между собой отдельных идей — все научные и технические открытия и изобретения проистекают именно из субсистентных сочетаний.

Но если парадигма реальности (модерн) ставит акцент на актуальности произведенного искусственно предмета (американская поговорка-аргумент «but it works!»), то в парадигме постмодерна сфера субсистентности берется как нечто самодостатачное. И дело теперь не в том, чтобы перевести объект из субстистентости в эмпирическую экзистентность, а в том, чтобы научиться пребывать в субсистентности как в основной среде, замещающей собой реальность. То, что реально (в понимании модерна), становится лишь частным случаем того, что вероятно. При этом «реальность» как эмпирическое подтверждение в таком подходе не усиливает позиции предмета, но ослабляет их, делая его «скучным».

«Каменная гора» утомляет, привлекает «золотая», «огненная» или «изумрудная гора». И постепенно «реальность штрих» не просто накрывает волной субсистентных объектов (постобъектов или «объектов штрих») привычные объекты модерна (имеющие и материальную и гносеологическую составляющие), но выносит эти «реальные» предметы в запретную зону deja-vu, что противоречит ритму убыстряющейся смены все более и более причудливых «мод сезона», разогревающей потоки исследования не того, что эмпирически есть, а как раз того, чего нет. Так, действительным становится все *менее и менее вероятное*. Захватив ключевые высоты, субсистентность начинает действовать в отношении реальности (модерна) не менее жестко и бескомпромиссно, нежели сама эта реальность в свое время против сакральности парадигмы Традиции.

Виртуальность

Хотя термин «субсистентность» в философии Мэйнонга прекрасно иллюстрирует структуру того поля, которое приходит в постмодерне на место онтологии (реальности в модерне, сакральной онтологии в премодерне), на практике более широкое хождение получил иной термин, описывающий почти то же самое. Это — *виртуальность*. Это понятие

стало особенно популярным после выхода в 1990 году книги Говарда Рейнгольда «Виртуальная реальность».

Латинский термин «virtu» означает дословно «добродетель», качество украшающее «достойного мужа» («vir» — лат. «муж»). Со временем термин стал обозначать внутреннее качество вещи или человека, которое они несут в себе по умолчанию, не стремясь это демонстрировать вовне. В дальнейшем этот термин слился с понятиями «возможность», «потенциальность» в широком смысле.

«Виртуальность» сегодня понимается как нечто среднее между «возможностью» и «вероятностью». Однако термин «возможность» в философии изначально связан с онтологической проблематикой и означает нечто аналогичное бытию (или само это бытие) в его отношении к сущему (иногда сущее рассматривается симметрично как актуальное, действительное). Актуальность — это фундаментальное свойство реальности (как ее понимал модерн). И если бы мы от реальности (как действительности, актуальности) перешли к возможности, то вся дезонтологическая логика модерна была бы опрокинута и обращена вспять, и мы имели бы дело с возвратом от парадигмы модерна к парадигме премодерна.

Но постмодерн — при всей его фронтальной критике модерна — это категорически исключает, ведь его фундаментальное определение подразумевает уход от модерна без возвращения в премодерн. Следовательно, термин «виртуальность», сменяющей в постмодерне реальность (в модерне) ни в коем случае нельзя отождествлять с возможностью или потенциальностью. Виртуальность постмодерна — это возможность, полностью лишенная онтологии, это возможность ничто, ставшая действительным в особых вероятностных условиях.

«Ничто» относится к категории субстистентных концептов. Его нет в эмпирической актуальности, но оно вполне может «субсистировать». Оно и субсистирует в виртуальной реальности, представляющей собой *невозможность, ставшую актуальной*. Виртуальность есть

ПРЕМОДЕРН		**МОДЕРН**	**ПОСТМОДЕРН**
Манифестационизм политеизм язычество	**Креационизм** монотеизм, авраамическая традиция	**Профанизм** рационализм, материализм, эмпиризм	**Секулярный «сатанизм»** иррационализм, шизоанализ, ризома, ирония
символ-вещь сакральный объект теургический объект	символ из праха творение	вещь, позитивный объект, атомарный факт	симулякр
копия с оригиналом внутри	копия с оригиналом вовне	оригинал	копия без оригинала

Знак и объект в трех парадигмах

область развертывания субстистентных объектов, причем таких, которые бегут к противоположному полюсу от тех объектов, которые эмпирически подтверждены или вот-вот будут подтверждены. Таким образом, виртуальность не есть пустое и перманентное пространство, диктующее лишь граничные условия феноменам, которые развертываются внутри него, но динамический процесс отсева в субсистентном множестве того, что уже «реализовалось» в пользу того, что еще не реализовалось, чтобы получить наконец-то — как своеобразная телеология постмодерна — то, что реализоваться не может.

Компьютерные технологии, киберпространства, цифровые способы обмена и накопления информации — все это не виртуальность сама по себе, но грубейшие элементы «фазового перехода» от реальности к реальности штрих. Виртуальность — это логический предел тех про-

цессов, которые сегодня мы можем распознать вокруг нас. То, что мы знаем, это еще далеко не виртуальность, хотя такие фильмы как «Матрица», «Экзистенция», «Газонокосильщик», «Вспомнить все» и другие заглядывают в будущее, когда виртуальность будет настолько успешной, что ее «реальная» («технологическая», «объектная») подкладка станет незаметной. Но и в этих фильмах, несмотря на стремление показать, что виртуальность вытесняет реальность, подспудно сохраняется подход модерна: деление на то, «как оно обстоит на самом деле», и на то, «что только кажется» еще действует в полную силу. Даже самые отважные фантазии описывают не виртуальность, а совершенную подделку под реальность, идеальную симуляцию. Такая «подделка» — самый начальный этап постмодерна.

Ограниченность и наивность понимания виртуальной реальности легко выявить в цитатах из тех авторов, которые претендуют на объективное описание этого явление. Так, некто Майкило Стивенсон Клайн в книге «Сила, сумасшествие и бессмертие: будущее виртуальной реальности» пишет:

■ *«Виртуальная реальность будет интегрирована в ежедневную человеческую активность и станет повседневным элементом человеческого бытия;*

■ *Техника будет развиваться в направлении влияния на человеческое поведение, трансперсональные коммуникации и когнитивную деятельность (виртуальная генетика);*

■ *Так как мы будем проводить все больше и больше времени в виртуальном мире, состоится постепенная миграция в виртуальное пространство, с соответствующими изменениями в экономике, мировоззрении и культуре;*

■ *Дизайн виртуальной среды должен проецировать концепции прав человека в виртуальное пространство, продвигать дальнейшее освобождение человека и процветание и социальную стабильность в плане социо-культурного развития».*

В этом отрывке мы видим занятное сочетание наивного пафоса модерна («освобождение», «процветание», «социальная стабильность», «права человека») с жесткой идеей миграции в виртуальное пространство, которое по своей структуре заведомо исключает те «гуманистические» либеральные ценности, которые вдохновляли человечество в период главенства предыдущей парадигмы. Автор даже не подозревает, *куда* он призывает всех мигрировать. Гипернигилизм виртуальности от него полностью ускользает, главенство техники над жизнью его совершенно не настораживает.

Виртуальность по-настоящему начнется тогда, когда концепт реальности окончательно рухнет, размоется, а потом и просто исчезнет, и когда никакому «на самом деле» не останется места.

ПРЕМОДЕРН		**МОДЕРН**	**ПОСТМОДЕРН**
Манифестационизм политеизм, язычество	**Креационизм** монотеизм, авраамическая традиция	**Профанизм** рационализм, материализм, эмпиризм	**Секулярный «сатанизм»** иррационализм, шизоанализ, ризома, ирония
вечность, циклы	священная история	время, история	конец истории, постистория
сакральное, миф	сакрализация твари	реальное, наука, рационализм	виртуальное игра пародия

Парадигмы: от мифа к игре

Причина и следствие в виртуальности

Разбирая онтологическую структуру парадигм модерна и премодерна, мы говорили о сочетаниях в них категорий «возможного» и «действительного», а также «причины» и «следствия».

Напомню, что в манифестационизме причина сосуществует со следствием, не совпадая с ним, но и не отличаясь от него. В креационизме причина строго предшествует следствию, являясь вертикальной и трансцендентной. В модерне причина и следствие принадлежат «горизонтальной» сфере актуальности, но логическая связь между ними сохраняется — вначале идет причина, а потом следствие.

В постмодерне виртуальность отменяет все эти формы логических и онтологических связей. Здесь впервые причина может идти после следствия или не предполагать за собой никакого следствия, или следствие может не иметь никакой причины.

В самом грубом приближение это предчувствовали левые философы — такие, как Ги Дебор — писавшие об «Обществе спектакля». Структура «Общества спектакля», предвосхищающая виртуальность, состоит в том, что логические отношения и связи подстраиваются a posteriori под искомый результат. В наше время это стало законом PR-технологий. Реальность — второстепенна перед тем, как ее подают. Для создания внушительного, но краткосрочного эффекта, учитывающего психологические особенности конечного потребителя, события могут просто имитироваться или заранее разыгрываться. Так, искусственная постановка подменяет собой «естественное» развитие событий. И причины постфактум произвольно подгоняются под искомое следствие.

В кинематографе это иллюстрируется такими фильмами как «Хвост виляет собакой», где фальшивый репортаж о несуществующем военном конфликте влечет за собой вполне реальные и катастрофические последствия.

Но в предельном случае установление пропорций виртуальности должно привести не просто к фальсификации причинно-следственной цепочки ради каких-то конкретных (реальных) целей, но к ее постепенной отмене, т.е. к разрушению самих логических структур (что мы подробнее разберем в лекции, посвященной постгносеологии).

Суперпозиция структур

Во французской философии второй половины XX века одним из самых ярких направлений был структурализм, который предлагал в духе феноменологии рассматривать вместо привычных категорий Нового времени — «субъект», «объект», «реальность» и т. д. — цельные чувственно-логические системы, называемые «*структурами*». Структуралисты пронзительно осознавали кризис привычных философских модулей модерна, отдавали себе отчет в нигилистической природе концепта «реальности» и поэтому считали, что корректными будут только операции со структурами, текстами и контекстами. Структуры анализировались не с позиции каких-то заведомо данных «абсолютных истин», но на основании тех элементов, которые предлагались контекстом каждой конкретной структуры. В чем-то такой метод близок нашему парадигматическому анализу, только масштаб обобщений у структуралистов — более узкий и локальный.

Структура — это то последнее, что казалось надежным в условиях стремительно рассыпающейся «реальности». Можно сказать, что это пограничная зона между остатками реальности и началом виртуальности. Но постепенно структуралисты пришли к выводу, что и сами феноменологические структуры несут на себе отпечаток предрассудков классического модерна — в частности, неразрывно связаны с *идей порядка* (хотя и нюансированной плюрализмом рассматриваемых вариантов порядка, включая те, которые классическим исследователям модерна показались бы хаосом — от подсознания и первичных телесных импульсов в трудах

Лакана, Делеза, Гваттари до мифологий примитивных народов у Леви-Стросса). Тогда-то и произошел переход от структурализма к постструктурализму и поиску новых моделей для понимания и расшифровки тех явлений, к которым шаблон «порядка» вообще не применим. Постструктурализм подошел вплотную к описанию виртуальности.

Виртуальность может быть представлена как свободная и изменчивая суперпозиция структур, их такое наложение друг на друга, что всякая содержательность и упорядоченность, свойственные каждой из этих структур в отдельности, перемешиваясь, исчезают, и их элементы смысловым образом гасят друг друга, создавая причудливые десемантизированные ансамбли.

Как это происходит, можно представить, помыслив разговор на языке, грамматические правила которого меняются в случайном порядке в ходе произнесения речи, или вообразив спортивное состязание, по прихоти случайных обстоятельств незаметно переходящее от одного вида к другому (только гимнаст собрался прыгать в высоту, как ему дали клюшку, чтобы он бил по воротам противника; далее, встав на коньки, спортсмен обнаруживает, что лед растаял, и он уже в бассейне на соревнованиях по фигурному плаванию).

ПРЕМОДЕРН		МОДЕРН	ПОСТМОДЕРН
Манифестационизм	**Креационизм**	**Профанизм**	**Секулярный «сатанизм»**
политеизм, язычество	монотеизм, авраамическая традиция	рационализм, материализм, эмпиризм	иррационализм, шизоанализ, ризома, ирония

От политеизма к шизоанализу

Постчудеса

Суперпозиция структур в рамках случайного ряда субсистентных объектов дает ощущение чего-то смутно напоминающего чудо.

Чудом в манифестационизме была сама ткань бытия, чудо там было тотальным и фактически составляло собой ткань сакрального. В креационизме чудо стало избирательным и редким. Оно происходило тогда, когда Творец нарушал по своей воле внутренние закономерности тварного мира. В модерне чудо исчезло как таковое, поскольку законы реальности исключали саму возможность их нарушения или обнаружения имманентной трансцендентности. Все делилось строго на реальное и нереальное.

В постмодерне не существует ни сакральности, ни креационистского вторжения Божества в функционирование тварного мира. Но нет и ограничивающих законов реальности (модерна). Здесь случается все, но при этом ничего не происходит. Чудеса постмодерна, рождающиеся из суперпозиции структур, не несут в себе никакого смысла — это единственное и главное условие того, что что-то может случится — и не просто что-то, а что угодно. Самое невероятное, нелепое и невозможное легко происходит в виртуальности, но только при том условии, что это будет полностью бессмысленным и бессодержательным.

В модерне паровоз был возможным и действительным, а черт — невозможным и недействительным. В креационизме черт был возможным, как и паровоз. В манифестационизме черт был действительным (как фавны, сатиры, Пан и т.д.), и греки с ним регулярно встречались. А вот паравоз, пожалуй, был даже невозможным.

В постмодерне и паровоз и черт становятся виртуальными. Они представляют собой пару субсистентных объектов (постобъектов), разница между которыми лишь в том, что паровоз надоел (в эмпирике модерна), а черт еще не успел (греческий опыт был слишком давно, так что не в счет). Поэтому черт более вероятен в виртуальных мирах, но только, разумеется, в отрыве от какой-то конкретной религиозной системы; черт сам по себе,

например, как менеджер компании по телекоммуникациям или клиент адвокатской конторы. Конечно, и паровоз может сбыться, особенно, если черт будет машинистом. Вот это — пожалуйста!

В этом проявляется феномен постчудес виртуальности, первое знакомство с которыми происходит в фантастических сериалах, компьютерных играх и компьютерной графике в современных фильмах. По той же логике субсистентности мы видим в них идеальные копии того, чего не существует в «реальности» — драконов, роботов-трансформеров, динозавров, инопланетян и т.д.

Постчудеса виртуальности лишены какого-либо смысла, они никого ничему не учат. У Густава Майринка в романе «Белый Доминиканец» действовал один псевдопророк, творивший бессмысленные чудеса. Однажды он даже воскресил мёртвого, но того через полчаса переехала телега. В повести Юрия Мамлеева «Что сверху, то и снизу» персонаж, напоминающий «черного мессию», воскрешал кошек, а любопытные мальчишки их вешали, и тащили снова к нему, чтобы посмотреть на это еще и еще раз. Сюжет «бессмысленного воскрешения» вполне относится к самой природе виртуальности, для которой характерно воспроизводство одного и того же цифрового кода, рециклирования и цитирования.

Конец вещи (res)

В виртуальности окончательно исчезает то, что ранее называлось «res», «вещь».

В парадигме премодерна, в чистом манифестационизме вещи тоже не существовало — был знак, символ. Он представлял собой магический, теургический вход в онтологию. Вещь не просто указывала на свой архетип, на свою идею — она эту идею в себе имманентным образом *содержала*. Поэтому священный объект не просто символизировал, обозначал нечто, какую-то высокую реальность, отсылая нас к ней, но он её в себе нес.

В креационизме вещь — это символ, который указывает на что-то иное, нежели он сам, на идею или архетип,

который находится *вне ее*, где-то там. Хотя иногда — в качестве исключения и чуда — символ оживал. Мы знаем это по явлению *чудотворных икон*. «Икона» это по-гречески «образ». В строго креационистской перспективе образ лишь указывает на что-то иное, нежели он сам. Но иногда в исключительных случаях это указание может быть настолько *интенсивным*, что *изображённое напрямую проникает в то, что изображает изображение*, и изображение становится *действительным присутствием* изображаемого. Тогда начинаются чудеса — мироточение, слезоточение, чудесные исцеления и т.д.

В модерне вещь становится объектом, предметом. Она ничего, кроме себя, в себе не содержит и ни на что не указывает. Она просто есть, и она есть единственное, что есть. Отсюда вытекает понятие реальности. Но ни указывая ни на что и не содержа в себе ничего, кроме самой себя, res постепенно оказалось совершенно пустой, т.е. совершенно ничтожной. И чем больше она освобождалась от всего «нереального», с ней связанного, чем больше становилась реальной («вещной»), тем более она уничижалась.

Важным этапом было перенесение понятия вещи в основном на рукотворную реальность, т.е. на продукт, искусственно произведенный человеком. Затем вещи стали промышленными продуктами и рыночными товарами. И, наконец, они стали преимущественно серийными. Сведенные к цифровым показателям своей цены, вещи совершенно «опустились» и «опустошились», рассеяв свою вещность по мере того, как они тщательно изгоняли из себя все, кроме нее.

Симулякр

Что приходит на место вещи в постмодерне? *Симулякр.* Жан Бодрийяр определяет «симулякр», играющий важнейшую роль в постмодерне как «*копию без оригинала*». Изначально концепция симулякра пришла ему в голову, когда он наблюдал за современной рекламой мыла, где использовался образ тридцатилетней давности в полном отрыве от того контекста, в

котором этот образ изначально фигурировал. То есть в первом понимании симулякр — это настолько плохая десятая копия, что в ней уже невозможно распознать сходство с оригиналом. Но предполагается, что этот оригинал — каким бы плохим он ни был — все-таки существует.

Если заглянуть глубже, то «симулякр» — это копия, у которой *вообще нет и никогда не было* оригинала. Это не так легко представить, но концепция субсистенции Мэйнонга послужит нам полезным инструментом. Симулякр — это чисто виртуальный объект (постобъект), который появился в полном отрыве от всякого смысла и всякой пользы. Он вообще ничего не означает, ни на что не указывает, ничему не служит. Это знак, который не хочет ничего сказать, полностью оторванный и от обозначаемого и от обозначающего. Ничего не означающий знак. Но будучи столь оригинальным, т. е. оторванным от корреляции со всем остальным, симулякр, вместе с тем абсолютно не самостоятелен, потому что в нем не проявляется никакого собственного бытия — никакой реальности (не говоря уже об онтологии). Поэтому он и является «копией», он смутно знаком нам, вызывает ассоциации, каждая из которых оказывается двусмысленной и неверной. Симулякр — это то, что мы точно уже видели, но никогда не можем вспомнить где, при каких обстоятельствах и *что* же это было… Будто мы слышим совершенно незнакомое слово, но произносимое с очень понятной и успокоительно знакомой интонацией.

Цепочка «сакральный предмет – символ – реальная «вещь» (объект) – симулякр» представляет собой этапы дезонтологизации, идущей от изобилия бытия к его полному упразднению. В симулякре нет даже той остаточной онтологичности, которая пусть даже обратным — нигилистическим — образом присутствовала в объекте парадигмы модерна. Симулякр вообще не находится с онтологией ни в каких отношениях. Он не только ее не утверждает, он даже ее не отрицает. Он отрицает ее отрицание в виде объективной (реальной) вещи, но отрицает строго таким образом, чтобы ни в коем случае не вернуться к изначальной точке. — В этом основная особенность симулякра. В случае онтологии отрицание отрицания не дает утверждения, не дает плюс. Это такое отрицание, которое окончательно разрывает всякую связь с отрицаемым.

Бытие на практике изгоняется из мира не тогда, когда его изгоняют (парадигма модерна), а когда о нем забывают (парадигма постмодерна). Симулякр — это выразительный (и фундаментальный в своей поверхности) *симптом свершившегося исчезновения бытия*.

Симулякр выносит за скобки возможность любой онтологической операции. Действительно, как удостовериться в наличии бытия? В премодерне вопрос о бытии, Seinsfrage, в конечном счете, сводится к факту «посвящения» или «озарения». Парменида в онтологическую проблематику («бытие есть, а небытия нет») посвящает богиня в ходе сакрального ритуала. В монотеизме бытие напрямую связано с Откровением и Заветом. В модерне речь идет о точной фиксации опыта и измерении. Что реально, а что нет, поверяется исчислениями.

В постмодерне симулякр снимает все возможности онтологической верификации. «Озарение» легко подделывается с помощью наркотических средств, а измерение всегда можно подогнать под желаемый результат через использование PR-технологий (иногда административного ресурса). Но «желаемый результат» виртуальной реальности в самом общем виде формулируется как исключение самой возможности верификации, и основной тренд виртуального потока симулякров направлен к тому, *чтобы вообще никому и никогда не пришло в голову ничего сверять с бытием*.

Ничто в постмодерне

Парадигма модерна ставила перед собой эксплицитную задачу дезонтологизации, изгнания бытия. Эта философская программа Нового времени, если мы отнесемся к

ней внимательно и ответственно, как Хайдеггер, по ту сторону и наивного пессимизма, и еще более наивного (на грани идиотизма) оптимизма, обнаружит в себе очень серьезное измерение. Человечество (по меньшей мере, западное) двигалось *к ничто* упорно, последовательно и методично, вкладывая в это движение гигантский потенциал воли и мысли. Это движение имело в себе нечто героическое, захватывающее дух, хотя и чрезвычайно тревожное. Не случайно в первой редакции слова Ницше о «смерти Бога» звучат так: «Бог умер. Мы убили его. Вы и я». Ницше хотел подчеркнуть, что это не произошло само собой. С бытием европейцы боролись самым серьезным образом, вкладывая в эту войну всю мощь своего духа. Это мы, русские, в СССР, соскользнули в модерн как в болото, и пережили модернизацию *пассивно* — как навязанную извне пытку. Европейцы строили модерн изо всех сил, сознательно и последовательно, как когда-то Вавилонскую башню. И стихию «ничто» они воспринимали за то, чем она и была.

Это была битва за реальность против сакральности, а значит, за ничто. И каких бы успехов европейцы ни достигли в своем нигилизме, то, с чем они вели войну — т.е. бытие — всегда, пусть тайно или парадоксально, через Dasein, с ними говорило. Модерн помнил о бытии даже тогда, когда о нем забывал, и само стремление забыть выдавало остатки памяти.

В постмодерне виртуальность окончательно прощается с любой — даже чисто негативной корреляцией с онтологией. Любое упоминание онтологии, любая ссылка на нее, просто исключены или возможны в форме симулякра, PR или шутки.

Но когда теряются последние следы бытия, исчезает и ничто. И хотя ничто по-настоящему начинается только в постмодерне, но именно поэтому оно и прекращает быть ничто. Чтобы выявить ничто, необходим контраст — контраст с бытием. Но поскольку бытия больше нет, то нет и его антитезы. Проблематики ничто в постмодерне нет.

Дэвид Линч как пророк постмодерна

Фильм Дэвида Линча «Твин Пикс» образно описывает философские параметры постмодерна. Ситуации, развертывающиеся в нем, представляют собой наглядную иллюстрацию суперпозиции структур, размывающих логику повествования. Мы понимаем отдельные сцены, сопереживаем героям, способны следить за развитием ситуаций. Но все это не складывается ни в какую цельную картину, в привычную для нас логику нарратива. Экзистенциалистское кино или Бунюэль научило нас к восприятию абсурдных ситуаций, к плохому концу или оборванному повествованию. Но тогда мы должны были дешифровать нигилистическое послание — трагизм, переживание утраты смыслов окружающего бытия, воспоминание о смерти, как единственном содержании жизни, потерявшей значение.

В «Твин Пикс» этого нет. Тревожность, разлитая в каждом кадре, никого не касается лично, никуда не ведет, не поддается дешифровке. В фильме нет реального и вымышленного, злодеев и хороших парней, но нет и экзистенциального одиночества. Этот фильм невозможно расшифровать, и нечего расшифровывать. В нем нет ни бытия, ни ничто. Это насыщенная реальность пустоты, где не может родиться ни ответ, ни вопрос.

Главная героиня — Лора Палмер — вполне может быть взята в качестве персонификации всей парадигмы постмодерна. Это совершенный симулякр. В молодой девушке на протяжении всего фильма открываются самые разные стороны, каждая из которых ни в чем не обогащает цельный образ, напротив, его окончательно запутывает. Мы не можем подобрать к ней ключ, потому, что в ней ничего не зашифровано, и чем больше мы стараемся, тем больше соскальзываем в сторону. Нас не покидает ощущение, что главное осталось за кадром, в стороне, что мы что-то пропустили и нам надо пересмотреть фильм еще раз. Но это не помогает, так как углубление в анализ персонажа оказывается невозможным в силу его абсолютной поверхностности.

В каком-то смысле, Лора Палмер может быть взята в качестве парадигмальной фигуры пророчицы постмодерна, «инициатриссы», «посвятительницы» в постмодерн. Она настолько непостижима и бессмысленна одновременно, что учреждает свою собственную недешифруемую постонтологию. Legacy of Laura Palmer.

Но в одном месте она все же дает нам подсказку. После очередного косяка она произносит фразу: «*У нас есть всё за исключением всего*». («We have all except everything»). — Это и есть главный секрет онтологии постмодерна, высшая формулировка постонтологии: «Всё за исключением всего».

Нет бытия, но нет и ничто. Есть всё, за исключением всего.

Вопросы и ответы:

Вопрос: *Можно ли измерить симулякр по какой-то шкале?*

Ответ: Постмодерн — такая среда, которая не позволяет отделить симулякр от несимулякра. По большому счету в постмодерне не может не быть симулякров, *не бывает несимулякров*. То, что не симулякр, того нет, поэтому там нет ничто, нет подлинности, нет действительности, нет онтологии, это постонтологическое явление. В этом отношении я замечаю, что вы рассматриваете почти как оскорбление, если вам скажут: «Ты не настоящий, ты — симулякр!»

Если мы поймем, в какой парадигме мы оказались, и насколько серьезно мы в ней оказались, насколько неслучайно мы здесь оказались, то все станет более серьезным… Конечно, у нас сознание не успевает за этим процессом, конечно, мы еще мыслим себя в парадигме модерна, а русские люди еще того раньше, в парадигме премодерна, и это все соприсутствует в нас.

Но определенные сегменты нашего общества, причем *главные* (власть, СМИ, культура, экономика и еще много что), уже давно *там*. И они будут подстраивать то кнутом, то пряником нас под эту парадигму. Будут подстраивать всех — включая русских, включая мусульман, которые категорически этого не хотят, включая представителей азиатской культуры, включая китайцев. И на этом фоне будет происходить сепарация.

Всякий, кто хочет иметь пластиковую карточку, звонить по мобильному телефону, входить в Интернет, посылать SMS друзьям, покупать продукты и вещи, должен будет сдать — пусть экстерном — экзамен на лояльность парадигме постмодерна. Если мы хотим быть в постмодерне, мы должны стать виртуальными, *стать симулякрами*, в противном случае нас туда не возьмут. А поскольку там сидят операторы, кураторы и провайдеры, которые раздают в постмодерне всё, — в том числе и право на существование, — то вне постмодерна остается мировой мусор, «зона неподключенности» («the zone of disconnectedness»), по словам одного современного американского политолога. Те, кого не стали подключать, не позволив им никуда ни войти, ни выйти.

Вопрос о преодолении постмодерна, тематика борьбы с симулякрами становится гораздо более фундаментальной проблемой, чем социальные теории классовых революций. Посмотрите, какая сложная проблематика в модерне (да, и в креационизме) связана с проблемой ничто, с das Sein (бытием) и das Seiende (сущим). Вдумайтесь, насколько фундаментальна была консервативная революция Хайдеггера. Это не просто всплеск интуиций и философских эмоций отдельных изолированных индивидуумов — «великих людей». Народы и государства бились за эти проблемы, клали миллионы жизней на стыках парадигм. Все это очень серьезно. Никакими простыми способами постмодерн преодолеть нельзя. Мы не можем ни остаться в модерне (нас оттуда смоет), ни вернуться в премодерн как ни в чем не бывало (не для того все это затеяли те, кто это затеял).

Так что надо дождаться конца курса, чтобы хотя бы отдаленно подойти к самой возможности взглянуть на ситуацию с необходимой дистанции. Эта дистанция связана с проблематикой Радикального Субъекта. Но об этом позже. Пока постарайтесь понять, что сейчас утверждается новая парадигма, парадигма постмодерна. И это серьезно.

ГЛАВА 4
ПОСТГНОСЕОЛОГИЯ

Гносеологическую проблематику, а также изменение структуры и системы познания, различные аспекты эпистемологии мы будем рассматривать при помощи привычной для нас методологии трех парадигма: премодерна, модерна и постмодерна. Каждая из этих парадигм может быть разделена на целый ряд подвидов, подтипов. Исследуя онтологию и ее эволюцию — «приключения бытия», мы уже столкнулись с насущной необходимостью выделить в рамках премодерна два типа традиционного общества — манифестационистский и креационистский. Это различение существенно при разборе гносеологии и ее эволюции по оси времени (time line), идущей от премодерна к постмодерну.

Грань, с которой начинается парадигмы модерна, чрезвычайно серьезна, так же, как и грань, отделяющая парадигму модерна от парадигмы постмодерна. Здесь мы сталкиваемся с фазовым переходом, обнаруживающим структуры одновременно двух парадигм — той, которая заканчивается, и той, которая начинается. Учитывая значение этих переходов, симметрии и асимметрии между всеми тремя парадигмами, мы не можем сразу рассмотреть гносеологию в парадигме постмодерна (или постгносеологию), не совершив предварительного обзора эволюции гносеологии в рамках предшествующих парадигм.

Познание в парадигме премодерна: манифестационизм

Индуизм как обобщенная модель манифестационистской теории

Какова гносеологическая матрица в премодерне, а конкретнее, в манифестационистской версии премодерна (Традиции)?

Полнее всего манифестационистская линия развита и осмыслена в индуистской философии (со всей совокупностью входящих в нее очень разных школ), представляющей собой оптимальный, с точки зрения полноты и детальности, *манифестационистский взгляд на структуру реальности, бытия и познания*. Другие манифестационистские традиции — от предельно развитых до рудиментарных или деградировавших — *ту* же принципиальную систему излагают несколько иначе и, как правило, более *фрагментарно*. На то традиции, философии и школы и различаются, чтобы развернуть широкий спектр своеобразных взглядов на бытие, субъекта, личность и процесс познания, и в нашем кратком изложении, разумеется, невозможно дать полный перечень всех моделей, с которыми оперирует гносеология манифестационистских учений. Для простоты изложения и следуя за методом Рене Генона, индуизм можно принять за наиболее общую и развитую концептуально схему решения гносеологической проблематики в рамках манифестационистской версии парадигмы премодерна (традиционного общества).

Знание как путь к отождествлению субъекта и объекта

В чем заключается метод познания в парадигме манифестационистской версии премодерна? Он может быть выражен формулой, которая на санскрите звучит как «тат твамаси», «Я есть то», и обозначает совпадение атмана, человеческого субъекта, и брахмана — некоей высшей, абсолютной реальности. В основе гносеологии традиционного общества манифестационистского типа лежит уверенность в том, что *объект в ходе гносеологического действия полностью и тотально совпадает с субъектом*. В процессе познания, в процессе гносеологического движения объект и субъект сливаются до полного *тождества*. Это принцип высшего (или абсолютного) тождества.

Если некое существо (человек) сосредоточено на познании абсолютного Первоначала, кульминацией этого процесса теоретически является *превращение этого существа в Первоначало*, слияние, единение, отождествление с ним. То же верно для познания других — менее значимых, нежели Первоначало — предметов. Если человек познает кошку, он *становится кошкой.* Если человек познает Бога, он становится Богом. Если человек познает небо, он становится небом.

Это, конечно, очень сильное заявление, и для нашего сознания оно представляется нелепостью, но в рамках манифестационистской модели и гносеологии Традиции речь идет именно об этом. Отсюда и многочисленные мифологические сюжеты, повествующие о метаморфозах человеческих личностей, о свободном перетекании друг в друга людей, богов, нимф, сатиров, духов, посвященных, мудрецов, звезд, небесных тел, камней, трав, цветов, высших божеств, низших демонов и даже червей, тараканов, черепах и т.д.

Процесс познания совпадает с процессом метаморфоз. И в этом отношении в пространстве познания между родами, видами существ, между мыслящим и немыслящим, между естественным и искусственным не существует жестких, фундаментальных, неснимаемых границ. Эти границы, конечно, есть, но они истолковываются как следствие «космической майи», как иллюзии, и воспринимаются как результат ограниченности знания. Когда знание становится адекватным и открывает истинное положение вещей, межвидовые границы, отделяющие одно от другого, стираются, и человек в абсолютном познании видит и постигает «все во всем», παν το παν.

Таким образом, гносеологический процесс есть конкретная теургическая, а в некоторых обществах магическая, методика слома тех границ, которые отделяют одно (познающее) существо от других (познаваемых) существ и вещей. Вселенная видится как игра (на санскрите — «лила») сокрытия высшего тождества. В центре нее лежит *тождество всего со всем*. Но тождество всего со всем было бы «скучным» и «банальным», если бы оно игровым образом не выставляло себя как свою *собственную противоположность*, как *нетождество всего со всем*.

Познание в полноценной манифестационистской парадигме призвано распутать хитросплетения этой ироничной, но подчас кровавой игры Абсолюта с самим собой. Брахма открывает глаза — всё появляется. Брахма закрывает глаза — миры исчезают, происходит «махапралайя», «растворение всего». Но это не фатально, поскольку и сон и явь Брахмы противоположны лишь по видимости. Всегда есть нечто, что является *общим* и для того и для другого состояния. Это общее также можно *познать*, выйдя за пределы всех дуальностей, осуществив идеал «освобождения», «мокша». Причем достичь этой стадии можно в земной жизни, и тот, кто реализовал это высшее познание, называется в индуизме «дживан-мукти», «освобожденный при жизни».

Высшим пределом познания в манифестационизме является познание *недвойственности бытия*, фиктивности пределов, которые отделяют одно от другого, и игровой иллюзорности того, что субъект не совпадает с объектом. Такое несовпадение представители классического манифестационизма считают заблуждением и утверждают, что, если использовать определенного рода религиозные, метафизические, медитативные практики, эта иллюзия, это заблуждение *рассасывается*.

«Dream time»

Понятие о процессе познания в традиционном обществе существенно отличалось от нашего. Представьте себе людей, которые, познав кошку, поверили бы, что можно превратиться в кошку. Как бы они жили, не получая опытных подкреплений такого превращения? Что, они были совсем глупы? Для нас это равносильно бреду или психическому расстройству. Нам трудно понять, как культура, основанная на адвайта-ведантических принципах (и других манифестационистских теориях) могла сохраниться до наших дней, ведь люди устойчиво настаивали на чем-то, что противоположно опытным данным всех органов чувств…

Эти трудности возникают потому, что наша собственная гносеологическая парадигма, наше представление о реальности, о знании, о том, что возможно и невозможно, о том, что существует и не существует во сне или наяву, *существенно различается* с тем, как видят мир представители традиционной цивилизации. Они живут в некоем *dream time*, сновиденческом времени, где реальности, которые для нас являются фиксированными, растворены.

Как представить себе «dream time»? Давайте возьмем близкий к нашей реальности пример: допустим, русский человек лет в восемнадцать запил и двадцать лет не просыхал. Естественно, через какое-то время реальность вокруг него стала размываться. Но она размоется не полностью, что-то останется в ней достаточно прочно. Он протопчет в своем алкогольном бытии надежные дорожки к своим друзьям-собутыльникам; он будет прекрасно знать, где находится ближайший ларек, в котором можно ночью взять… Но при этом он может забыть, что существует президент Путин или Соединенные Штаты Америки, или «партия пенсионеров»... Что-то в нем останется от общей с другими реальности (это будет все же не совсем полный идиот), но какие-то вещи из его мира уйдут безвозвратно.

Теперь представим себе, что мы рассматриваем в качестве эталона не «нормального» человека, который знает, кто такой президент Путин, где находятся США, и что такое «партия пенсионеров» (я, кстати, сам не знаю, что это за партия), а возьмем состояние алкоголика, затем второго, третьего, четвертого, сложим их, потом разде-

лим и выстроим на усредненном образе нормативное представление о реальности. Взяв за норматив тип вечного «синяка», прекрасно разбирающегося в пьяных маршрутах и знающего, где что дают, где что дешевле, но ничего больше знать не желающего, мы получим отдаленное представление об онтологии «dream time» (с его кажимостями, превращениями, общением с деревьями и бутыл-ками) как о целой культуре.

Венедикт Ерофеев в романе «Москва-Петушки» убедительно описал подобный пьяный космос, местами проваливающийся в откровенную метафизику. Литературные герои Юрия Мамлеева еще более ярки и убедительны, хотя это уже не простые алкоголики, а каталог типов, иллюстрирующих полноценную картину русского «dream time» с прямыми аналогиями с полноценным манифестационизмом. Но Ю. Мамлеев сам является традиционалистом, интересуется индуизмом и Геноном, поэтому эти свойства его литературы не случайны.

Люди традиционной цивилизации живут в состоянии, при котором их мысли, чувства, переживания постоянно, ежедневно — через обрядовую практику, ритуалы, домашние занятия, созерцание искусственных и естественных феноменов — вращаются в «dream time», в сновиденческом времени, где протекают особые процессы, и опыт подтверждает или отрицает то, что в нашем «трезвом» мире он не подтверждает и не отрицает. Этот опыт не является иллюзией или кажимостью, он обеспечен существованием социального коллектива, исповедующего логику «dream time», воплощен во множестве институтов сакральной цивилизации, подкреплен событиями, которые происходят ежедневно, которые выстроены на этой парадигме. В романе австрийского писателя и художника Альфреда Кубина «Die Andere Seite» («Другая сторона») дана впечатляющая картина общества, живущего структурами «dream time». Показательны в этом смысле и романы Кафки.

Представители цивилизации «dream time» постоянно и повсюду *в опыте* встречают доказательства правоты своей гносеологии. Они видят массы нищих людей, которые не едят, не пьют, просят милостыню, которую им никто не дает, и сливаются с Абсолютом, не обращая внимания на собственную жизнь, вообще ни на что, и ничего не желая. И это не один и не два святых, как в других великих культурах, а это тысячи, десятки и сотни тысяч. До сих пор в современной Индии по дорогам, как автомобильные знаки, сидят гуру, йоги, аскеты, отшельники, и им ничего не надо... Просиди-ка, попробуй, тридцать лет у дороги с протянутой рукой. Естественно, вам мир будет казаться другим и многие вещи, которые представляются невозможными, нелепыми и несуществующими, покажутся вполне нормальными и естественными.

Сердечное познание

Оставим на время рассуждения о реальности или нереальности тех метаморфоз, которые происходят в рамках гносеологической парадигмы манифестационизма. Для прояснения того, как эта парадигма понимает структуру познания, необходимо подчеркнуть, что орган, с помощью которого здесь осуществляется познание, является *иным*, нежели тот орган, который мы привыкли рассматривать как главный, надежный, очевидный и банальный инструмент познания — то есть разум или дискурсивный рассудок, локализумый физически и символически в голове (анатомически — в мозгу). В манифестационизме познание связано, в первую очередь, с тем, что философы-традиционалисты школы Генона, поставившие перед собой задачу систематизации традиционализма как гносеологической и онтологической парадигмы, называют *интеллектуальной интуицией*. Эта интеллектуальная интуиция символически и физиологически локализуется *в сердце человека*, которое связано с *солнечным началом,* тогда как разум и голова — с *лунным*. Соответственно, мыслить в пространстве dream time, в категориях совпадения объекта и субъекта и, в пределе, высшего тождества, мож-

но исключительно с помощью *специфических операций, происходящих в человеческом сердце*. Это — *сердечное мышление* или интеллектуальная интуиция.

Такое мышление не совпадает с тем, что мы привыкли называть «мышлением» (в парадигме модерна). Может быть, это одно из самых простых и наглядных объяснений странности, с которой мы сталкиваемся, исследуя гносеологию парадигмы Традиции. Речь идет о том, что здесь за познавательное действие просто отвечает иной орган. Поэтому само это действие — гносеологический акт — имеет совершенно иные характер, структуру, природу.

На уровне интеллектуальной интуиции возможно отождествление субъекта и объекта или познающего с сущностью вещи, которую он познает. На уровне рассудка это абсолютно невозможно. Кстати, никто нигде и не утверждает, что с помощью человеческого рассудка можно осуществить высшее тождество, серию метаморфоз или снести преграды между одним и другим, между объектом и субъектом познания.

Солярная и лунарная гносеология

Для того, чтобы различить то, как мыслит человек головой, а как сердцем, можно выделить два типа гносеологии: *солярную*, основанную на интеллектуальной интуиции, и *лунарную*, основанную на принципе рассудочной деятельности. Мы уже рассуждали относительно символической и сакральной анатомии человеческого существа в парадигме манифестационистских традиций. Там в центре находится сердце, распространяющее свой свет наверх, где лучи отражаются в сознании, как в зеркале, переводящем синтетическую (недуальную, холистскую, целостную) интеллектуальную интуицию в дискурс, основывающийся на дуальных и «синтагматически» (диахронически) развертывающихся парах, т.е. пытающийся поместить эту интуицию в логическую структуру. При этом логико-рациональное отражение («reflectio» на латыни означает одновременно «мышление» и «отражение» и касается как раз «головного» рассудочного действия) упускает из виду те стороны и аспекты интеллектуальной интуиции, которые в логические структуры не вмещаются или которым не удается найти точного или приблизительного аналога.

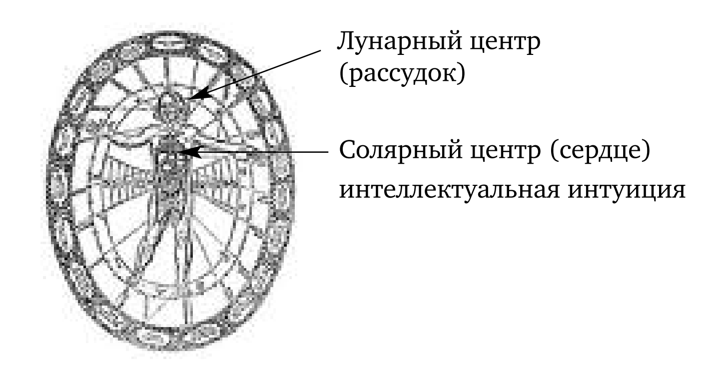
Кроме того, в разных культурах и даже у разных людей рассудочная деятельность структурирована различным образом, и одно и то же сердечное знание может рационально выражаться подчас совершенно по-разному, а то и прямо противоположным образом. Рассудок всегда лишь интерпретирует сердечный свет, и теоретически эти интерпретации могут варьироваться до бесконечности. Одно и то же солнечное знание может иметь неисчислимые версии лунно-рассудочной рефлексии.

Кроме солярно-лунарной динамики отражения сердечных лучей, парадигма Традиции описывает и вторую сторону сердечного излучения — в форме жара. Жар спускается в «землю»: в желания, в движения человеческого тела, в гениталии, где сосредоточивается «земляной», витальный осадок этой солярной вибрации.

В XIX–XX веке сознание и желание станут двумя главными объектами изучения в теории познания и в психоанализе, но в традиционной метафизике, традиционной гносеологии такое представление заложено с самого начала, причем построенное вокруг сердечного центра, который в гносеологии модерна выпадет совсем. В традиционной гносеологии наличествуют все три элемента, и солярное является тем универсальным источником, с чьими результатами мы имеем дело — в форме «холодной», рациональной, логической, рассудочной деятельности нашего сознания и в форме желаний, оживляющих движения нашего тела, психики и эротических импульсов.

«Сат-Чит-Ананда»

В гносеологической парадигме премодерна, зафиксированной в индуизме, есть триада, которая довольно точно описывает отношения субъекта и объекта. Эта триада на санскрите называется «сат-чит-ананда». «Сат» — это бытие. Мысль, сознание или познание — «чит». «Ананда» — бла-



Гносеологическая схема в Традиции

женство. Эта «триада» описывает парадигму отношений между самыми различными уровнями метафизики и онтологии в манифестационистской традиции.

Чистое бытие, чистый субъект (сат) есть то, что познает блаженство или чистый объект (ананда). Между ними отношения складываются через *мысль* (чит или джнана). При этом мысль снимает самостоятельность блаженства и бытия, бытие совпадает с блаженством, сливаясь с ним через мысль. Таким образом, мысль (чит) является инструментом, который воссоздает утраченное единство.

Структура здесь такая: из изначального единства (соответствующего абсолютному знанию) рождается импульс к волевому самовуалированию (утрата абсолютного знания, появление невежества), и чистое бытие внутреннего, только для себя самого существующего, начинает открывать себя, начинает существовать для чего-то вовне. Так возникает Вселенная, основанная на этом одновременном акте открытия-сокрытия, в котором невежеством замутняется абсолютное знание. Но когда сущность Вселенной с помощью стремления к возврату подлинного знания распознается как блаженство (ананда), все возвращается к изначальному состоянию, и (лишь иллюзорно!) нарушенное единство бытия и Вселенной снова восстанавливается.

Гносеология «ex Deo»

Идея «creatio ex Deo», «творения из Бога» — это очень глубокая форма не только онтологии, но и гносеологии Традиции. Творение «ex Deo» предполагает божественность субстанции нашего мира. Но поскольку мы опытным образом удостоверяемся, что эта субстанция подвержена коррупции, разложению и смерти, мы понимаем, что она несовершенна, неабсолютна и небесконечна. Возникает *различие* между безусловным, бесконечным и *абсолютным статусом* чистого бытия и конечным, *неабсолютным статусом* нечистого бытия, иначе говоря, мира.

В гносеологии, основанной на принципе «creatio ex Deo», это различие целиком и полностью *сводится к погрешностям познания*. С точки зрения «creatio ex Deo», именно в *сфере мысли* коренится зазор между тем, как оно есть на самом деле (в абсолютном измерении), и тем, как нами переживается мир. Можно сказать и по-другому: в силу того, что наше знание является неверным, иллюзорным, в силу его недостаточности и искаженности, мы видим и воспринимаем мир таким, каким он предстает перед нами. Мы видим конечных, смертных существ, время, пространство, гибель и рождение. Но если бы наша мысль, наше познание были верными и очищенными — настоящими — мы бы видели всё «sub specie aeternitatis», то есть «в разрезе вечности», что удавалось многим поэтам и философам, таким, как Ницше с его концепцией «вечного возвращения». Бытие Вселенной есть блаженство, бесконечность, нетленность и абсолютность. А то, что нам предстает как несчастье, конечность, разложение и относительность — есть результат «плохого знания», «невежества». И задача познания рассеять невежество, превратить плохое знание в хорошее, неправильное в правильное.

Sophia Perennis

Именно гносеология в Традиции рассматривалась как та структура, которая ответственна за несовпадение чистого бытия с данным конкретным бытием. Идея зла, бренности и неабсолютности мира коренится именно в порочности и

несовершенстве, присущим сознанию, а не миру. В таком случае вопрос, как исправить погрешности мира, как преодолеть его очевидную неабсолютность, решался в сфере *работы с человеческой мыслью*. Для этого надо было изменить течение человеческой мысли, заставить ее работать в другом направлении, по другим законам и перейти от невежества к тому, что называется «чит» или — в платонической философии — Sophia Perennis, то есть к некой инстанции абсолютного, чистого бытия. Мудрость — это гносеологическая категория, наличие которой размыкает грани и циклы невежества, лежащего в основе страданий и мысли о том, что мир неабсолютен. С точки зрения модели «creatio ex Deo», неабсолютность — это не свойство мира, это свойство неверного познания.

Гносеология в таком смысле имеет *сотериологический* характер, то есть она спасает. Если мы правильно познаем вещь, значит, мы спасаем эту вещь и себя от невежества относительно этой вещи. С одной стороны, это только *игра,* поскольку, если бы не было никакого искажения и самосокрытия, желания бытия спрятать свое лицо, не было бы никакой «ананды», потому что чистое бытие, направленное на самое себя, не может предстать как блаженство, поскольку не будет свидетеля, который сказал бы: «О, как это блаженно и прекрасно!» Бытие — единственно, оно одно. У него нет *свидетеля*.

В Коране говорится: «Бог был тайным сокровищем и захотел поведать о своей красоте». Эта поэтическая формула, точно показывающая структуру метафизики Традиции. Но с помощью чего поведать чистому бытию о своей блаженности? Кому открыться тайному сокровищу, если никого кроме него нет? — Только с помощью сокрытия того, что оно едино и единственно, с помощью того, что из своего тождества оно порождает нетождество, и способный к познанию субъект (по видимости отличный от чистого бытия) постулируется *гносеологически.* И залогом того, что он может познать истину, является то, что он может закоснеть во лжи.

Познание предстает как сложная игра вселенских зеркал. Мысль здесь служит фактом свидетельства, потому что через мысль (ее отчуждение от истины) изначально и происходит это отчуждение.

Немецкий философ Герман Вирт сказал очень точную фразу: «Бог творит, мысля», «Gott schafft denkend». Посредством мысли Божества осуществляется акт творения в манифестационистской модели, что и порождает особую онтологическую гносеологию, *гносеологию спасения*. То, что здесь имеется в виду под «мыслью Бога» и является абсолютной стихией любого гносеологического действия, обладает фундаментальным теургическим, магическим значением. Человек, мысля правильно, мыслит ту же самую мысль Бога, только с другого конца. Бог, мысля, творит, а человек, мысля, растворяет, продирается сквозь творение назад к Богу.

Благодаря мысли человек восстанавливает неправильную реальность, достраивая ее до правильной. Одновременно, благодаря мысли и контакту с Sophia Perennis человек *исправляет наличное бытие*, поскольку оно, играя (для того, чтобы казаться отличным от себя самого), прикидывается ухудшающимся, падающим, темнеющим. Это выражается в теории «исправления имен», о чем учил Конфуций.

Восстановление изначальных онтологических пропорций через мысль, определяет инициатический, сакральный, ритуальный, телеологический и сотериологический характер гносеологии традиционного общества.

Недуальное познание

Здесь, как и в гносеологии модерна, есть тот, кто познает, есть то, что познается, но эта двойственность субъекта и объекта (или их аналогов), в конечном счете, является *иллюзорной*, потому что по своей природе, по своей сути они совпадают. Их *различие* является результатом сокрытия реального знания, и оно снимается через обнаружение, распутывание изначальной «гносеологической авантюры» в обратном направлении. Для того чтобы из

единства получилась двойственность, необходимо осуществить гносеологическую акцию, скрыть для этого единства свою собственную единственность. Только благодаря этому возникает дуальность. Для того, чтобы вернуть единство к единству, надо разоблачить это сокрытие и произвести эту гносеологическую операцию в обратном направлении. Поэтому высшее онтологическое тождество познающего и познаваемого, символизирующего и символизируемого, высшее тождество субъекта и объекта, или, как говорили схоласты, субстанции и эссенции — лежит в фундаменте гносеологии традиционного общества. С другой стороны, ровно этот же принцип является базой понимания сакральности и основой онтологии в парадигме премодерна.

Познание в архаических обществах

Конечно, в разных культах и культурах, включая самые архаические, эти гносеологические модели воплощаются по-разному. Но магический, трансформационный, *метаморфический* характер знания мы встречаем всегда — даже в примитивных формах традиционных обществ, которые следует скорее считать осколками забытых, более древних и глобальных метафизических систем, а ни в коем случае не «первыми шагами человечества». С точки зрения теории прогресса (парадигма модерна) — это «первые шаги человечества». С точки зрения Традиции (парадигма премодерна) — это «последние шаги человечества», признаки «старческой изношенности» сакрального, остатки сегодня забытых, но некогда полных метафизических циклов. Тем не менее и в этих архаических обществах, несмотря на то, что там отсутствует гносеологическая полнота, идея мысли имеет магический, а иногда и теургический характер. Благодаря мысли, интеллектуальному гносеологическому действию происходит трансформация реальности и человека. И этот магический характер мысли остается таким же действенным и центральным даже у «примитивов».

Возможность познания небытия

Рене Генон говорит о том, что знание возможно не только в пределах бытия, но может простираться и на область *небытия*. Небытие может быть тоже объектом и субъектом познания, поскольку небытие, в манифестационистском смысле, как μηο′ν (мы говорили об онтологической разнице между μηο′ν, «меон», «предшествующем бытии», и ουκ ο′ν, «оукон», «чистой невозможности»), тоже само познает и может быть познано. Субъект, познающий небытие («Философ, обнимающий пустоту», как называется один из даосских алхимических трактатов) — это сущность совершенно конкретная, в этом нет никакого юмора, в этом нет даже парадокса. Поскольку акт познания есть акт отождествления, то расширение интеграционных возможностей отождествления себя с высшими принципами *не заканчивается познанием чистого бытия* (познание чистого бытия есть *становление* чистым бытием). Нитка мысли, мудрости и гносеологического действия тянется дальше в темную, непонятную, непостижимую, парадоксальную область высшего небытия.

В индуизме это называется «сутратма» — нить субъекта, «золотая нить», которая пронизывает все миры, от высшего небытия через чистое бытие к трем мирам проявленной Вселенной вплоть до конкретного человеческого существа. В процессе познания каждый может взойти по этой нити как угодно высоко, вскрывая свое тождество с новыми и новыми этажами онтологии и понимая всякий раз, что не только человек познает эти этажи, но и эти живые этажи познают (опознают) себя в человеке. Познание — процесс обоюдный. И применительно к небытию можно сказать, что оно-то и является высшим и изначальным субъектом всякого познания, который инициирует раскрытие себя как сокровища, учреждая этим раскрытием того, кто этим сокровищем восхитится и в восхищении будет вос-хищен назад в высшие сферы, обнаруживая по пути, что он является не совсем тем, кем он сам себе казался…

Сакральная наука Важно понять, что эта гносеологическая матрица в традиционном обществе распространяется не только на особую касту жрецов и посвященных, которые ставят перед собой цель на практике достичь высшего тождества, но пронизывает все структуры этого общества — все профессии, уровни иерархии, жесты, модели поведения, речь и т.д.

В частности, та область, которая в Новое время была отнесена к сфере науки, в парадигме премодерна также была частным случаем применения этой же гносеологической модели. Чтобы отличить науку в традиционном обществе от науки, в современных обществах используют понятие «сакральные науки», а Оксфордский толковый словарь справедливо предлагает называть это также термином «пред-научный» или «пред-наука», «pre-science», а так как «наука» является характерным признаком общества модерна, то общество премодерна логически соотносится с «преднаукой».

Сакральная наука имеет своей задачей *превращение* предмета (который благодаря определенной игре иллюзий кажется не тем, чем он является), точнее, возвращение предмета его изначальной онтологической идентичности. Такая наука, включая подсчеты, измерения, наблюдения, обобщения и опыты, служит сугубо священным, онтологическим, ритуальным и сотериологическим целям. Строгой и жестко отдельной от священных и онтологических задач экспериментальной науки в традиционном обществе не возникает потому, что для нее в этой парадигме *нет места*. В парадигме традиционного общества находится место только для сакральных, ритуальных, обрядовых, инициатических и метафизических событий, действий и занятий.

Конечно, люди, занимающиеся сакральной наукой, применяют побочные следствия своих занятий, в конкретной профессии — например, в строительстве или металлургии, но сами строения или изготовленные из

металлов изделия и оружие, в свою очередь, носят сакральный характер, имеют сакральную структуру и ориентированы к сакрально осмысленной цели. Важно, что сакральное не добавляется post factum к технологическому как нечто искусственное и необязательное, но строго наоборот: любое занятие, в том числе рациональное, например, занятие математикой, или практическое, например, ремесленничество, имеет смысл лишь в той степени, в которой отражает эту фундаментальную, гносеологическую, маго-теургическую установку традиционного общества. И без этого смысла, без этой задачи в традиционном обществе ничего никем не делается. Это не искусственное достраивание, не надуманное объяснение чего-то само собой разумеющегося, но напротив, материальное воплощение отвлеченных гносеологических установок. Например, без представления о кующих металлы подземных богах, которые превращают звездный свет в металлические руды, металлургия невозможна.

И если попробывать каким-то образом объяснить человеку традиционного общества, как в парадигме модерна понимается реальность, быт, прагматика, целеполагание, целесообразность и рациональность, он зачахнет, загрустит и, возможно, умрет в этом «расколдованном мире», потому что мир, который мы ему опишем, будет для него самым настоящим *адом*, предельно сгущенной формой иллюзии и невежества, где вещи настолько оторвались от своих корней, что уже не могут быть возвращенны к своему изначальному месту.

Постманифестационизм: рационализация мифа у Платона и Аристотеля Для того чтобы перейти к гносеологии креационизма, резко отличающейся от манифестационистской, но остающейся в рамках всё той же парадигмы премодерна, надо быть готовым к серьезным изменениям в той гносеологической картине, которую мы только что описали и которая дана ярче всего в учениях индуизма.

В Греции в конце I тысячелетия до н.э. эпизодически (а потом и системно) начали возникать философские явления, которые довольно далеко отходили от манифестационистской модели, от чисто сакрального знания. Этот отход обычно фиксируют в личности Сократа и в концепции его учеников Платона и Аристотеля. Досократическая философия (Парменида, Гераклита, элейской и ионийской школ, за исключением атомистов Демокрита и Левкиппа) является прямым воплощением манифестационистской модели. Но в Платоне и чуть позже в Аристотеле мы видим первый серьезный шаг к разрыву с манифестационизмом. Платон и Аристотель — это еще манифестационизм, но остывающий, фрагментарный и распадающийся: их учения уже содержат в себе линии, которые ведут к радикально новым моделям гносеологии и подготавливают для них почву. Можно сказать, что это постманифестационистская философия. Сущность философского постманифестационизма можно определить формулой «*рационализации мифа*».

Если посмотреть на Платона с точки зрения ткани досократического греческого мира, греческого космоса той эпохи, он будет выглядеть довольно *обычной* фигурой, поскольку то, что он излагал, суть фрагменты пифагорийского учения с дополнениями онтологии элеатской школы Парменида. Новизна Платона была не в том, *что* он сказал (то, *что* он сказал, в Греции большинство интеллектуальных людей знало), а *как* он это сказал, *зачем* и *каким образом* стал рассматривать ту проблематику, которая и до него и после него была в философском манифестационистском пространстве центральной и естественной. Платон и Аристотель начали *рационализировать* сакральное. Их современники, скорее всего, этого не заметили, но спустя несколько веков, мыслители, действующие уже в условиях иной гносеологической модели смогли оценить это по достоинству.

Учение Платона об идеях является поворотным в истории отхода от кристальной логики манифестационизма. С одной стороны, идея есть небесный архетип, сущность вещи, высший этаж ее тождества. Но с другой стороны, и это недвусмысленно описано в «мифе о пещере» в «Государстве» Платона, идеи лежат *вне* пещеры и то, чем оперируют люди, находящиеся внутри пещеры, — это *тени* идей. С точки зрения полноценной манифестационистской модели, сущности не могут находиться строго *вне* вещей, они всегда одновременно *и вне и внутри*. Тень — это не вещь, а вещь — это не идея. Мы видим, что в платоновской истории о пещере установлены две границы, которые вполне можно истолковать как *непроходимые*, как первые наброски трансцендентной трансцендентности. Конечно, можно истолковать это как несовершенство метафоры, и греки, современники Платона, скорее всего, толковали эти образы как имманентно-трансцендентные. По меньшей мере, у неоплатоников (Плотин, Прокл, Ямвлих) единоприродность высших онтологических уровней и проявленных вещей всячески подчеркивалась (теория эманаций). Но определенные выражения, используемые Платоном, и в целом рационализаторский настрой его учения впервые намечает те границы, которых не было у досократиков и которые позже приобретут в теории познания решающее значение.

В строго манифестационистском представлении о познании онтологические корни вещей (напоминающие платоновские идеи) находятся внутри этих вещей, хотя и скрыты в них, глубоко закопаны, но *теоретически с ними совпадают*. И гносеологическое действие, которое следует предпринять существу познающему в рамках классической манифестационистской парадигмы — это *прорваться к подлинной внутренней природе вещей*. Платон же подробно описывает феноменологию того, как *сердечные лучи, которые являются генератором идеи, отражаются в дискурсивном зеркале рассудка*. И тут *рассудок начинает жить автономной жизнью*. Он выходит на первый план. Платон ясно понимает, откуда берутся эти лучи. Он понимает, что они *не рождаются* разумом.

Но в некоторых сократических диалогах у Платона появляются идеи о первичности рассудка по отношению к сердечной реальности. О реальности сердца, о ткани и субстанции мифа, Платон говорит как бы с позиции *разумного зеркала*.

Сердечное познание вскрывает идею внутри вещи как бытие вещи. В рассудке этот процесс прямого интеллектуального схватывания лишь рефлекторно *отражается*. В концепции «идеи», застывшего «вида» мы имеем дело с чем-то *промежуточным* между сущностью вещи, схватываемой сердцем (интеллектуальной интуицией) и рассудочным отражением этой сущности. Неоплатоники тяготели к «досократическому» пониманию идеи, сдвигая центр тяжести к сущности. Но магистральная линия западно-европейской философии, напротив, тяготела к отождествлению идеи с чисто рациональной рефлексией. Иными словами, идея может быть истолкована и онтологически (в рамках процесса недвойственного познания-отождествления), и исключительно гносеологически (как чистое представление), т.е. в отрыве от онто-гносеологического синтеза сердечной интеллектуальной интуиции.

Конечно, Платон не порывает до конца с манифестационистской парадигмой, но *почему мы вообще говорим о досократиках*? — Потому что здесь, в момент появления учений Сократа и Платона, происходит разделение двух гносеологий: полноценной манифестационистской гносеологии, не оторванной от мифологии и сакральности, и нового типа гносеологии, которая пытается рационализировать миф. Эта рационализация еще не рвет с мифологией, она не смеется над мифологией, она ее в себя принимает. Но она оценивает эту мифологию, исходя из *собственных* критериев.

В этом гносеологическом процессе существенно смещается центр тяжести. Аристотель, ученик Платона, в данном случае тоже остается в пространстве манифестационистского комплекса, но следует за Платоном в главном: он продолжает работу по *рационализации метафизики*. И у Аристотеля мы сталкиваемся с описанием функционирования сакрально понятого рассудка — отсюда «недвижимый двигатель», категории «формы и материи», «естественные места».

Философия Аристотеля — манифестационистская, и даже в чем-то более манифестационистская, чем у Платона. Об этом писал Хайдеггер, обращая внимание на то, что Аристотель разделяет два вида познания φρονεσιζ и σοφια, («фронесис» и «София»), где σοφια соответствует строго адвайто-ведантистскому «чит», «абсолютному познанию» первоначала, а φρονεσιζ — более предметному, различающему логическому познанию. Платон же оперирует только с категорией φρονεσιζ. Так же Аристотель понимал произведенные человеком вещи — как природное созревание вещества, дозревание его до своей формы с помощью человека, подобно природным явлениям. Лишь позже, в латинских переводах и в схоластическом креационистском контексте понятие «творение» приобретет иной, уже совершенно неманифестационистский смысл.

Р. Генон, со своей стороны, считал, что отличие Аристотеля от Платона состояло в том, что Платон описывал полную метафизическую картину, включающую трансцендентные уровни, а Аристотель сосредоточил внимание на имманентных аспектах. При этом Аристотель применил платонический рационализированный мифологизм при описании структуры функционирования рассудка, создав логику, которая легла в основании классических рационалистических моделей, до сих пор сохраняющих свою ценность, потому что человеческий рассудок в своей структуре особенно не меняется и функционирует по сходной схеме.

Платон и Аристотель отделяют более поздний христианский мир и креационистскую философию от досократиков. Платонизм и аристотелизм в рамках премодерна начинают подготовку философской почвы для новой гно-

сеологической модели. Неслучайно Аристотель становится важнейшим авторитетом в схоластике, а учение Платона оказывает на западно-европейскую мысль христианского периода также огромное влияние. Они становятся важнейшими референтными мыслителями в новой (относительно манифестационизма) креационистской, авраамической парадигме. И не только в христианстве, в схоластике, где Аристотель признавался высшим авторитетом наряду с Библией, но и в исламском мире через труды Аверроэса, Авиценны и множества других исламских философов. Большое влияние аристотелизм оказал и на средневековых иудейских теологов — в частности, на Маймонида. При этом досократиков единодушно приравнивают к язычникам и практически забывают.

Здесь и берет начало новый (по сути креационистский) тип мышления, где лунарному рассудку как органу, отражающему солнечный свет сердца, уделяется намного больше внимания, нежели раньше.

Знание в парадигме премодерна: креационизм

Гносеология креационизма

Вместе с распространением христианства и после предварительной работы Платона и Аристотеля начинается новая гносеология. Хайдеггер неоднократно соглашался со словами Ницше, что «христианство было не более, чем платонизмом для масс». Не везде, конечно, люди, принимающие христианство, иудаизм или ислам, автоматически порывают с манифестационистским представлением о познании, ориентированным на тождество объекта и субъекта. Это сохраняется еще очень долго, и может быть, вообще никогда не исчезает в рамках креационистских моделей. — Вопрос о том, до какой степени глубины проникает в монотеистические культуры, всегда возведенные на фундаменте более древних манифестационистских культур, острота креационистской тео-

логии, всегда остается открытым. На него так же трудно ответить однозначно, как и определить в ином контексте глубину качественной модернизации, проходящей в тех или иных традиционных обществах.

Но, строго говоря, принимая христианство, ислам или иудаизм, человечество перешло к *новой гносеологической модели*, жестко утверждающей *абсолютное несовпадение субъекта и объекта*. В этой парадигме *нет высшего тождества*, и природа познающего и познаваемого признается за две фундаментально различные вещи. Монотеизм, утверждающий, что *мир создан из ничто, а не из Бога* (creatio ex nihilo), необратимо, фундаментально, бесконечно, трагически разрывает тождество субъекта и объекта.

И здесь становится понятно, почему философия аристотелизма и платонизма сыграла столь большую роль в креационистских религиях: в христианстве (особенно в схоластике), в исламе и в иудаизме. И Аристотель, и Платон подробно описывали структуру функционирования человеческого рассудка. И те мифы, на которых они основывались и которые они в себя вбирали, проходили у них *через рассудочную сетку*. Это позволило интегрировать многие моменты их философии в монотеистические богословские конструкции, которые также строились, в первую очередь, на рассудке.

Познание как познание сотворенности

Креационистская модель, как мы уже видели, утверждает, что есть не одно бытие, а два. Одно — настоящее, это бытие Бога, а второе — условное, это бытие твари. Сущность твари — ничто, потому что мир создан из ничто, а не из Бога, и соответственно, это ничто не может никуда вернуться, кроме как к самому себе, к своему ничтожеству. И всё остальное не возвращается к Богу, потому что соткано из ничто, а зачем ему возвращаться к Богу, если оно создано из ничто? И все бытие твари сводится к тому, что она не просто так, а именно *тварь*, ens creatum. Тварность, сотворенность и есть форма ее бытийности. Она есть, *по-*

скольку она сотворена, и в *той мере*, в какой она сотворена. Вне этой сотворенности, т.е. сама по себе, сама в себе, она *не есть*, т.е. есть ничто.

Возникает неснимаемый барьер между тварью и Творцом. Тварь — ничто из твари — никогда и ни при каких обстоятельствах не может познать Творца. Творец абсолютно непознаваем для твари. Сотворенный субъект, человек или ангел, познавая бытие мира, познает только одно — *сотворенность* — себя и того, что перед ним. Не Бог, но *сотворенность* мира становится в таком случае главным объектом познания.

Если же человек хочет познать Бога, то он может постигнуть его только как *иное*, и это предельная формула для обозначения высшего объекта познания в рамках гносеологии креационистских религий: *Бог всегда есть иное*. Здесь происходит *надрыв той идентичности,* — субъекта и объекта, причины и следствия, имманентного и трансцендентного, — на которой была основана домонотеистическая, манифестационистская гносеологическая модель.

Бог может быть *бесконечно близким* к человеку в процессе его познания, но Он никогда не становится им самим. И даже «обожение», «теосис», θεοσιζ, о котором учили православные мистики-исихасты и отцы-каппадокийцы, говорил не о слиянии природ, но о полном отождествлении с образом, заложенном в форму, состоящей из праха. Сущность человеческой природы спасена, но не божественна, потому что в ней заложено фундаментальное, метафизическое различие Творца и твари.

Здесь — хотя всё ещё в рамках парадигмы премодерна — возникает принципиально новое представление о познании Абсолюта или Первоначала. Эта граница в гносеологическом смысле значит очень много. Именно здесь коренится основа гносеологического дуализма, который станет аксиомой теории познания в эпоху модерна, ибо *субъект и объект здесь никогда не совпадают до конца в силу изначального принципа творения*. У неоплатоников или индуистов был монизм, а не дуализм, у них был «а-двайтизм», объект и субъект совпадали. В креационизме *они уже не совпадают*.

Гносеология веры

Основная формула манифестационизма связана с солярной, сердечной интеллектуальной интуицией. Основная формула креационизма, из которой проистекает гносеология монотеистических, авраамических конфессий — это *вера*, и именно она является жестом фундаментального онтологического утверждения. *Креационистская онтология — это онтология веры.*

Кьеркегор в работе «Страх и трепет» наглядно показал, что смысл веры опровергает знание, и в том числе, такую форму знания как опыт. Вера — это принципиально не то же, что опыт. Вкус сакрального, интуиция священного для людей манифестационистского общества были вопросом знания и опыта. В рамках манифестационистской традиции бытие Бога имеет опытное подтверждение во вскрытии *определенного измерения* бытия мира.

А в креационизме именно вера, как *нечто противоположное опыту*, лежит в основе гносеологических предпосылок. В манифестационизме, благодаря особому опыту, происходит отождествление субъекта и объекта в теургическом или магическом действии. И такое познание через интеллектуальную интуицию отождествляет познающего и познаваемого или символизирующее и символизируемое, обозначающее и обозначаемое. В креационизме же мы сталкиваемся с понятием *символа*, причем символ — это не то же самое, что священный объект.

Чистый креационизм

В чистом виде креационистская гносеология встречается крайне редко. Это, конечно, средневековая схоластика, это некоторые направления исламских масхабов, которые строго трактуют несовпадение Творца и творения, в частности, ханбалитский масхаб, откуда в XVII ве-

ке вышли ваххабиты. В иудаизме это интеллектуальная традиция Маймонида.

В XVI веке идеи креационизма серьезно аффектировали протестантскую Реформацию. Схоласты-католики, будучи креационистами par excellence, всё же периодически скатывались на предшествующую мифо-герметическую или параллельную, «теневую», форму европейской гносеологии. Протестанты же пытались вернуться к корням и в значительной степени оживили крецианистские мотивы в богословии. Идеи Лютера и Кальвина в большой мере способствовали возрождению гносеологии креационизма и дали старт тому, что позднее станет теорией познания в парадигме модерна.

Кстати, многие исследователи отмечают созвучие ваххабитской теологии, строго отрицающей любые опосредующие инстанции между человеком и Богом, с протестантизмом. Ваххабизм по своим трансценденталистским установкам структурно близок именно к Реформации. Он и был, своего рода, реформацией — только в рамках ислама.

Катафатическое и апофатическое богословие

Священный объект полноценной манифестационистской традиции — это не символ, это именно то, что он символизирует. Символ начинается тогда, когда фиксируется строгое различие между обозначаемым и обозначающим. И действительно, в рамках креационистской модели, мы впервые сталкиваемся с выделением двух методов познания — *катафатического* и *апофатического*.

Катафатическое богословие рассматривает богопознание как путь осмысления творения: Творец познается через тварь. Раз Творец создал тварь, значит оставил на этой твари отпечатки самого Себя. Исследуя эти отпечатки, восходя по ступеням осмысления твари, человек по аналогии делает заключение о Творце этой твари.

Но этот метод богословия всегда обязательно должен дополняться апофатическим богословием, которое

утверждает, что Бог не является ничем определенным. Он всегда *абсолютно иное*. И несмотря на то, что Он создал вещи, символическая расшифровка которых приближает нас к Творцу, полноценным богопознание становится только в том случае, если мы утверждаем абсолютную непознаваемость Бога. Катафатическое познание всегда является относительным, потому что мы познаем, строго говоря, не самого Бога, но тварность мира. А непознаваемость Бога тотальна, потому что мы доходим апофатически до той черты, дальше которой идти не можем.

Отсюда возникает представление о вещах как о совокупности *символов*, поскольку вся Вселенная в таком случае является символом, указующим на своего Творца*, но отличным от Него* (как горшок, например, указывает на горшечника). В манифестационистской модели, правда, горшки были *живыми*. Они могли говорить, плясать, жить собственной судьбой... Такие «живые» вещи, которые никогда не утрачивали абсолютной связи с тем, Кто их сотворил — это следы принципиально другого, домонотеистического, мира, который остался лишь в сказках. Ведь сказки являются не чем иным, как продолжением манифестационистской реальности, изгнанной из гносеологических моделей, предшествовавших приходу христианства и других монотеистических религий, и ушедшей глубоко в бессознательные пласты культуры, в народный фольклор.

Богопознание в креационизме

Креационизм создает предпосылки для того, чтобы мы получили приблизительный аналог того, с чем оперирует теория познания в последующей парадигме — парадигме модерна. Однако здесь есть существенное отличие. Субъект, с которым оперирует креационизм, это субъект, *сотворенный* Богом, что и структурирует его возможности познания. Данные возможности существенно варьируются — от скромных в случае строго экзотерических учений до огромных и дерзких в слу-

чае мистических учений, претендующих, если не на единство, то на близость к Богу.

В центре познания тварного человека лежит единственный объект — сам Бог. Обратив внутреннее интеллектуальное внимание к Нему, человек приближается к совершенному знанию. Это знание не означает отождествление с предметом, но посвящает познающего в *замысел* Творца относительно творения. Так открывается смысл творения Богом той или иной вещи, ее предназначения, ее места в иерархии гармоничного и благоустроенного космоса.

Постигая себя, человек познает замысел Бога и о себе самом, что позволяет ему взглянуть на себя — пусть условно — глазами Божества. Человек не может стать Богом, не может стать познаваемым объектом, не может познать даже самого себя, так как его предельная самость так или иначе уходит в бездны божественного Промысла. Но при этом человек может в процессе богопознания максимально, почти плотную, но никогда не пересекая границу трансцендентного, приблизиться к источнику абсолютного знания, и тем самым оказаться на расстоянии вытянутой руки от этого знания, которое заведомо дано в акте веры, но при этом всегда немного недоступно.

В такой ситуации любое познание и любые науки будут носить вторичный и подчиненный характер по отношению к богословию, так как стремление познать непознаваемого Бога, не может привести к его познанию, но позволяет приблизиться к абсолютному знанию почти вплотную, то есть познать почти всё. Отсюда и известное высказывание: «Философия — служанка богословия». Философствовать имеет смысл только о Боге, и тот, кто правильно это делает, в качестве второстепенного результата получает надежное — почти абсолютное! — знание обо всех вещах мира.

Таким образом вера дает креационистской модели познания существенное и фундаментальное основание, показывая границы того, что возможно понять и что нужно понимать. Стремясь к невыполнимой задаче — познать Бога веры, Бога Откровения — познающий в качестве «утешения» может познать весь мир, хотя его это вряд ли утешит.

Res sacra и res creata

В центре матрицы гносеологии манифестационизма стоит *священная вещь*, в которой субъект и объект совпадают. В рамках философии Нового времени Лейбниц в концепции «монады» пытался выразить ту же идею res sacra. Ранее мы рассматривали значение русского слова «вещь» и его отличие от латинского «res». К теме гносеологии это имеет самое прямое отношение, так как русское слово «вещь» (от «ведать», «вещий», «весть») есть понятие сакрально-гносеологическое.

Вещь относится не к категории объекта, а к категории познания. Слово «вещь» в себе несет одновременно и то, что «вещь» есть «весть», т.е. «сообщение», квант знания, и то, что она есть нечто «вещее», сакральное. Русское «вещь» означает сразу «res sacra», так как нет необходимости добавлять к ней какое-то определение — «священный», «сакральный». Такая особенность русского языка связана с тем, что он сохранил в себе очень много смыслов, восходящих не только к «предсовременным», но и к дохристианским (докреационистским) временам.

В креационистской же модели качественное определение вещи, ее бытия и ее сущности, выражается в сочетании «res creata», «ens creatum» («вещь сотворенная», «тварная сущность»). В мистической теософии Якоба Бёме речь идет о signatura rerum — «печати вещей», т. е. об их сакральном смысле. Все «вещи» — креационистски понятые — суть катафатические *символы*, которые через свою *тварность* ткут повествование о невидимом и непознаваемом Творце.

Гносеология мистических учений

В эзотерических учениях, существовавших внутри монотеистических культур, гносеология сплошь и рядом наследовала манифестационистские установки. Так, в средневековой Европе тенденции параллельной (манифестационистской) гносеологии сосредоточились в тайных орденах, в алхимических братствах,

ПРЕМОДЕРН

манифестационизм, политеизм, язычество	**креационизм, монотеизм, авраамическая традиция**
монизм (у неоплатоников)	дуализм
солярная сердечная (интеллектуальная) интуиция	вера
теургический (магический) опыт	символ
знание как сила (могущество)	рассудочное (лунарное) знание
священная вещь, где объект совпадает с субъектом (монада Лейбница)	мораль (выбор)
вещи как сгущенные идеи (русский термин «вещь»)	символ (тварная реальность)
	вещи сотворенные (ex nihilo) образы

платонизм
аристотелизм
символизм
сакральный рационализм

Манифестационизм, креационизм и переходный этап платонизма

в различных рыцарских, тамплиерских и других организациях, объединявшихся под общим названием «герметических». И даже многие католические монахи, ученые и клирики — от Альберта Великого и Фомы Аквинского до аббата Тритемия — чтобы восполнить официозную структуру креационистской догматики, «теневой» стороной, где-то втайне, даже от самих себя и своего «начальства», в аббатствах, монастырях, академиях и университетах баловались поисками Философского Камня. *Герметизм являлся гносеологической матрицей, перенесенной из манифестационистского сектора эпохи премодерна.*

Основной принцип герметизма, приписываемый Гермесу Трисмегисту, гласит: «Что сверху, то и снизу». Это и есть формула высшего тождества в рамках греко-«египетского» мистико-магического контекста. Соответственно, алхимические идеи превращения металлов, магические опыты, маго-герметическая и алхимическая традиции были ночным, теневым потоком, проходившим через всё Средневековье, через всю эпоху торжества монотеизма — от начала его распространения в IV–V веках и до его конца на пороге Нового времени.

Эта тенденция никогда не исчезала, и поэтому когда мы говорим о доминации парадигмы креационизма в гносеологии, надо понимать, что так обстоит дело только в официальном среде ученой западно-христианской культуры, то есть *так должно было быть*, *так считалось правильным*, необходимым и нормативным. Нормативы знания, гносеологические законы знания в эпоху доминации креационизма, монотеистических авраамических религий это утверждали. Из такой модели познания выхолащивалось то *интуитивно-сакральное напряжение*, которое пропитывало магическую гносеологию манифестационистского премодерна. Но расстаться с этим напряжением было очень трудно, и из всех прорех креационистской матрицы, с ее сложной и противоестественной в каком-то смысле для человеческого существа идеей творения ex nihilo, постоянно пробивались гносеологические тренды предшествующей эпохи.

Структуры глупости

Помимо прямого влияния герметизма, наличие манифестационистской гносеологии объяснялось и другими факторами. Например, чем *глупее* человек, тем ближе он манифестационизму, так как он *менее критично* воспринимает тождество себя и мира, познающего и познаваемого. Дурачки, невежды, идиоты, олицетворяющие «крестьянскую глупость», в значительной степени являлись тайными бардами остаточного манифестационизма. Креацио-

низм относился к ним уничижительно, ибо они верили в чудеса и сказки, в заблуждения и приметы. На самом же деле, вся совокупность этих вещей — просто рудименты предшествующей гносеологической модели.

Для философа крайне важно корректно расшифровывать идиотизм или глупость. Глупость это не просто «умаление ума», это «*альтернативный ум*», и его структуры для философа являются неисчерпаемой сферой для интуиций и инспираций. Оговорки глупого человека, его высказывания, нелепости, неуклюжие фразы, нерефлектированные сентенции подчас открывают для нас затонувший, давно исчезнувший континент сакральных смыслов. *Идиотизм в своих глубинных корнях сакрален*.

Здесь уместна параллель с отношением к языку в случаях завоевания одних народов другими. Когда индоевропейские арии завоевали Индостан, они причислили большинство коренного дравидского населения к низшей — четвертой — касте шудр. Так как официальным языком общества стал индоевропейский язык завоевателей, «пракрит», на основании которого позже сложился «санскрит», то говорящие на родных дравидских наречиях шудры воспринимались как «немые», «не имеющие языка». Точно так же их древние ритуалы, не имеющие аналогов в обрядах завоевателей, были приравнены к «отсутствию ритуалов». Автохтонное население виделось как немое и лишенное своей традиции молчаливое стадо. Оно постоянно пополнялось рабами, которыми становились побежденные представители враждебных племен, говорящих на своем языке и имевших свои обряды. Общий настрой арийской доминации приравнивал языки автохтонов и рабов к «молчанию», их обряды — к «нелепостям», а их традиционные формы мышления — к «глупости». Совершенно очевидно, что незнание и нежелание изучать чужой язык, не делает этот язык автоматически тарабарщиной, а непонимание чужих обрядов не лишает их внутреннего смысла, вполне внятного для тех, кто эти обряды традиционно практикует.

Точно так же и под «глупостью» мы сплошь и рядом понимаем структуры мышления, либо предшествующие тем, которыми руководствуемся сами, либо свойственные культурам, существующим параллельно нашей. Конечно, бывают случаи, когда идиот фрагментарно и неуклюже справляется с данными и процедурами собственной ментальной культуры, хотя к ней и принадлежит естественным образом. Но и в этом случае, всегда следует тщательно выяснить, не является ли генезис этой глупости следствием особого этнического происхождения, давшего о себе знать с задержкой, или спонтанным всплытием того континента смыслов, который в случае среднестатистической нормы считается давно и безвозвратно затопленным и замещенным новыми.

Дезонтологизация ведет к повышению значения гносеологии

При переходе от манифестационизма к креационизму центр тяжести переносится с онтологии на гносеологию. Бытие и возможность отождествления, т.е. возможность познающего быть одним с познаваемым, уходят в сферу недоступного, но область познания — на сей раз не полного, но относительного, познания с приближением, с фиксацией трансцендентной границы — наоборот выходит на первый план. Повышение уровня дезонтологизация влечет за собой рост значения гносеологии. И креационизм здесь имеет ключевое значение. Если познаваемой вещью невозможно стать (это догматически отрицается), то ее можно понять, хотя и не так, как в модели манифестационизма. Понимание, знание приобретает здесь характер отражения, рефлексии, почва для которого уже была подготовлена платонизмом.

Вот здесь-то и происходит встреча рационализма учения об идеях Платона и гносеологических стратегий, вытекающих из монотеистической догматики. Границы — между тенью и вещью, вещью и идеей — намеченные

Платоном, обретают характер абсолютных границ, и идеи окончательно отождествляются с рассудочными (лунарными, головными) дублями вещей.

Манифестационизм: бытие есть познающее и познаваемое
(субъект и объект совпадают)

Креационизм: катафатика (познание Творца через тварь)
и апофатика (познание Творца как иного, нежели тварь),
Бог — трансцендентный объект,
рассудочное знание подчинено Вере

Просвещение (большая рациональность):
субъект и объект различны (дуализм),
онтология и того и другого «конструируется»
в зависимости от философской установки

*От онтологии к гносеологии в процессе перехода
от премодерна к постмодерну*

Спор об универсалиях

Интересно проследить за основными гносеологическими схемами в рамках креационистского подхода. Рассмотрим знаменитый средневековый спор об универсалиях. Спор разгорелся относительно того, чем является универсалия (аналог платоновской идеи) в отношении вещи (как эмпирической данности). В споре выделилось три позиции: идеалисты, реалисты и номиналисты. Им соответствовали три варианта ответа:

- «universalia ante rem»
  («универсалия прежде вещи»),
- «universalia in re» («универсалия в вещи») и
- «universalia post rem» («универсалия после вещи»).

«Universalia ante rem» — это платонизм, ближе к манифестационистскому подходу, учение о том, что идеи — первичны, а вещи есть не что иное, как *сгустки идей*. Эта платоническая модель, которую защищал Иоанн Скотт Эриугена, была отвергнута.

В качестве церковной догмы утвердилась позиция Фомы Аквинского — «universalia in re». Она вытекала из схоластически понятого аристотелизма, который пола-

гал «недвижимый двигатель» как имманентное (отчасти имманентно-трансцендентное) измерение наличного бытия. Идея здесь мыслится как нечто соприсущное вещи, появляющееся и исчезающее вместе с ней. В каком-то смысле это аналог «формы» Аристотеля.

Третьей позицией, также отвергнутой католической церковью, был номинализм, отстаиваемый англичанами Иоанном Росцелином и Уильямом Оккамом. Они утверждали, что «universalia post rem», т.е. что существует только вещь, а идея появляется лишь в человеческом сознании как ее (всегда условное!) наименование, имя (отсюда «номинализм» — от латинского nomen, «имя»).

В номинализме мы имеем первый набросок решительного перехода от парадигмы премодерна (в ее креационистской версии) к парадигме модерна. Это был фундамент совершенно новой гносеологии (и по ходу дела онтологии), где акцент падал на самобытное существование объекта, а его познание виделось как относительное движение человеческого рассудка. В номинализме идея (универсалия) строго отождествлялась с рассудочным эквивалентом. Тем самым завершался цикл возможного толкования этого важнейшего концепта, введенного Платоном. Идея, первоначально толковавшаяся как выражение чистого бытия и первоначала (манифестационизм), позже переосмысленная как первичная структурализация Божественного замысла или небесный (но тварный, ангелический) архетип земной вещи (креационизм), наконец стала восприниматься как точка в отражающей зеркальной поверхности человеческого сознания, поставленного перед вереницей конкретных вещей.

У. Оккам, защищая свою позицию, предложил использовать метафору «бритвы» в формуле: «зачем двоить сущности». Универсалия как идея, по мнению Оккама, представляет собой ненужную дополнительную сущность, которая лишь «мистифицирует процесс познания». Он предложил срезать ее «бритвой» — отсюда расхожее выражение «бритва Оккама».

«Бритва Оккама» «Бритва Оккама» — это та линия, которая отделяет гносеологическую парадигму модерна от парадигмы премодерна. Эта «бритва» отрезала у гносеологической конструкции креационистского, схоластического Средневековья ее *трансцендентную часть*. Ею произвели *оскопление* теоцентрического познания, поскольку в данном случае было предложено вынести за скобки то, что было *реальностью участия Творца в творении*. Для того чтобы подобное обрезание стало возможным, предварительно необходимо было так удалить Творца от твари, сделать его настолько *иным*, что его исчезновение стало незаметным.

Это был первый концептуальный шаг, который предполагал переход от гносеологической модели креационизма, основанной на вере и подчиненном этой вере разуме, к гносеологии Нового времени, для которой номинализм стал само собой разумеющейся истиной.

При переходе от гносеологии премодерна (в данном случае можно говорить обо всём премодерне) к гносеологии модерна, мы говорим об *исчезновении трансцендентного измерения* вообще.

Парентезис Возрождения Стоит обратить внимание на небольшую деталь: в то время, как бритва Оккама была уже занесена как топор над головой заканчивающегося Средневековья, на периферии всплыли те манифестационистские тенденции, которые существовали в Европе до распространения христианства и которые развивались как параллельные мистико-герметические формы в рамках самой католической, схоластической культуры. Парадигма Возрождения была связана с манифестационизмом, но фрагментарным манифестационизмом. Это была не настоящая консервативная революция, но обрывочная и непоследовательная попытка реставрации манифестационистской гносеологии. Это была претензия на месте остывающей аристотелевской схоластики (в ее латинской версии и креационистском толковании) вновь основать *платонизм*, под которым понимался скорее мистико-герметический неоплатонизм (Марсилио Фичино). Лозунгом такой реставрации стал тезис «Назад, к Платону!»

Гносеология модерна

Декарт — основатель новой гносеологии Возрождение помогло свалить и разрушить гносеологическую парадигму премодерна в ее креационистском аспекте, но оно *не стало главной тенденцией следующей парадигмы*. Схоластическая гносеология рухнула, и на ее месте появилась постсхоластическая (посткреационистская) гносеология, ярким выразителем которой стал Рене Декарт. Он оказался *отцом-основателем гносеологической парадигмы модерна*.

Философия Декарта с его знаменитым тезисом «cogito ergo sum» окончательно выводила *онтологию из гносеологии*. Декарт вместе с другими основателями *современной картины мира* Френсисом Бэконом, Исааком Ньютоном, Робертом Бойлем, Христианом Гюйгенсом и другими был знаковой фигурой. Большинство историков склонно именно в Декарте видеть создателя того нового, гносеологического, стиля, который начинает доминировать в эпоху модерна.

Сомневающийся во всем здравый рассудок и деизм Декарт окончательно утвердил *гносеологический дуализм*, неснимаемую пару «субъект — объект». Вопреки догматическому устройству схоластики, трактовавшему устройство мира в форме аристотелевского канона, главным методом познания он предложил сделать *систематизированное сомнение*. Декарт выдвинул принцип «сомнения во всём», характеризуя его так: *«Никогда не принимать за истинное ничего, что я не познал бы таковым с очевидностью... включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и столь отчетливо, что не дает мне никакого повода подвергать это сомнению».*

Что в таком сомнении выступает безусловным ядром, которое его порождает или снимает? — Декарт отвечает однозначно: «здравый рассудок», «bonne raison». «Здравым» рассудок называется не случайно. Здесь имеется в виду, как позже уточнит Кант — «чистый разум». Позднее философы и психологи разъяснят, что речь идет о «функционировании рассудка, свободного от влияния эмоциональных аффектов — чувств и ощущений». Этому чистому разуму более всего соответствуют отвлеченные математические операции, и не случайно именно математическое мышление берется в гносеологической парадигме модерна за основу.

Структура математического исчисляющего метода, «считающего разума», представляется максимально свободной от психологических погрешностей. Конечно, и в схоластике и в греческой философии рассудок и так играл центральную роль. Но он все же всегда оставался подчиненным более фундаментальным реальностям — вначале интеллектуальной интуиции сакрального бытия (сердечное знание), затем догматическому постулату о трансцендентном бытии Бога и разысканию бытия мира через принцип сотворенности. Все это после Декарта стало восприниматься как «не очень здравый рассудок», который должен быть приведен к нормативному «здоровью» через принцип сомнения. Сомневаться отныне следовало в первую очередь в «интеллектуальной интуиции», идущей от сердца, которая постепенно стала приравниваться к «эмоциональному», чисто психологическом началу.

Декарт и последующая гносеология Нового времени окончательно отбрасывают формы «сердечного знания» и делают главным и единственным инструментом познания рассудок. Платформу для этого подготовила гносеология креационизма, но в ней, без сомнения, догматически постулировалось бытие Бога. Теперь же, оставшись один на один с самим собой и перенеся центр тяжести лишь на самого себя, рассудок начинает *сомневаться*

и в самом Боге, доказательство существования которого отныне также выводится из рассудка.

Сам Декарт, размышляя о существовании Бога, приходит к выводу о том, что он существует именно в качестве причины наличия мыслящего субъекта. Но, обратите внимание, признание бытия Бога основано отныне только на заключениях индивидуального сомневающегося рассудка, а значит, другой индивидуальный рассудок, продолжая сомневаться, вполне может прийти и к иному выводу, раз критерием является только он сам. Бог, о существовании которого делается вывод на основании рассудочных умозаключений, называется «Богом философов», а подобная философия — «деизмом».

Субъект и объект

Мы уже говорили о дуализме субъект-объекта, о концепте «реальности», о приравнивании Декартом объекта к протяженности в онтологии Нового времени. *Гносеология* Нового времени, по сути, является именно тем, что выстраивает *онтологию* Нового времени. В парадигме премодерна все было наоборот — онтология (вначале мира, а затем надмирного Бога) предопределяла гносеологию: вначале шло бытие (сакральное бытие или бытие Бога), а потом — сознание. В Новое время вначале идет сознание (человеческий рассудок), а затем — на основании рассудка — делаются выводы о том, что есть и чего нет, а также о том, *как и в качестве чего* есть то, что есть.

Здесь интересно гносеологическое обоснование Декартом бытия субъекта. Субъект, согласно Декарту, *есть,* потому что есть процесс мышления. Мышление определяет субъекта как то, *что* мыслит, как *исток* мышления. Субъект — это то, что мыслит. А то, о чем мыслит то, что мыслит, есть объект. Объект точно так же, как и субъект, берет свое бытие из факта мышления, но только субъект считается единосущным мысли, а объект — *нет*. Позднее в философии Канта, субъект связывается со временем, а объект — с пространством. Но уже у Декарта связь объекта с пространством выделена однозначно: для него

наиболее общим определением объекта является «протяженность», extensio.

Субъекта и объекта в том смысле, в каком их понимает гносеология Нового времени, в парадигме премодерна не встречается. Это исключительная и оригинальная «находка» Декарта. Никогда человеческое «я» («душа») не выводились только и исключительно из рассудка и не обосновывались только и исключительно рассудком. Точно так же и внешний мир в Традиции никогда не воспринимался как вынесенная вовне — пред-метная — пространственная протяженность, чье существование обосновывается с помощью тех же рассудочных операций. Объект (в парадигме Нового времени) есть то, что находится *перед* рассудком, и чтобы находиться *«перед»* чем-то, необходима предпосылка пространственной протяженности.

В манифестационизме и субъект и объект суть результат игры Абсолюта, а смысл этой игры состоит в сокрытии, которое требуется распознать, разоблачить и преодолеть. Таким образом, бытие субъекта и бытие объекта обосновываются напрямую общим имманентно-трансцендентным бытием, а познание этой общности и составляет смысл познания (знания), т.е. основу гносеологии. Здесь и субъект и объект в пределе совпадают, так как являются двумя «иллюзорными» изданиями одного и того же бытия. Рассудок здесь не только не обосновывает бытие ни того, ни другого, но, напротив, в его «естественном» состоянии, воспринимается как корень, действующий инструмент иллюзии, причина «лжи», заставляющий воспринимать недвойственное как двойственное, неразличимо-единое как различное и т.д. В рассудке можно найти исток заблуждения и опровержение онтологии.

В модерне всё строго наоборот: Декарт выносит суждение о том что есть и чего нет на основании именно рассудка. Таким образом, видимые с позиции гносеологии Традиции субъект и объект модерна доказывают скорее, что их нет, что речь идет об иллюзиях, а не о серьезном онтологическом обосновании.

Субъект и объект креационизма не совпадают, но бытие получают из факта их сотворенности. Рассудочное мышление здесь играет более важную роль, чем в манифестационизме, но никак не решающую, так как рассудок здесь призван лишь интерпретировать онтологические догматы веры, а не судить о том, что есть, а чего нет. Разум есть свойство субъекта, и он имеет преимущество перед другими тварными реалиями, но будучи важным, это свойство не является решающим, так как *вера основывается не в разуме, а все-таки в сердце*. Поэтому субъект и объект креационизма радикально отличны от субъекта и объекта Нового времени. Гносеологическая революция Декарта учреждает совершенно новый мир, где фундаментально меняются (по сравнению с премодерном) качество и статус и субъекта, и объекта, и рассудка.

Мыслящий субъект Нового времени может обращать свое познание на две цели — на себя самого и на внешний мир, объект, протяженность. Декарт сформулировал теорию двух субстанций — *субстанции рассудка* (он называл это «духом») и *субстанции протяженности* (он называл это «материей»). Основным качеством субстанции рассудка была *неделимость*, основным свойством субстанции протяженности — *делимость*.

Эти две субстанции Декарт понимал как радикально различные по своей природе и не имеющие никакой общей меры. Поэтому такую гносеологическую модель принято называть «дуализмом».

Материя Нового времени

Субстанция протяженности (или материя), в модели Декарта, представляется фундаментально отличной от того, что понимали под «материей» Аристотель или схоласты. Материя («υλε») у Аристотеля была подчинена форме и представляла собой возможность опытного, чувственного наличия этой формы. Материя появлялась там, где была потребность в форме как в цели. Отсюда косвенно вытекает понимание Аристотелем движения как *движения к цели*. По Аристотелю, про-

странство существовало отдельно от материи, материя распределялось в нем. Сходные идеи относительно материи разделяли и схоласты.

Декарт предлагает новый взгляд на материю и отождествляет протяженность (пространство) с материальностью. Декарт пишет о материи: *«Не будем также считать ее той первой материей философов, которая, будучи полностью лишена всех своих форм и качеств, превращается во что-то, недоступное ясному пониманию. Представим нашу материю настоящим телом, совершенно плотным, одинаково наполняющим всю длину, ширину и глубину того огромного пространства, на котором остановилась наша мысль».*

Таким образом, материя из «возможности чувственного наличия формы» превращается в нечто актуальное, действительное, наличествующее само по себе и без прямой связи с формой, а значит, не имеющее цели. Пространство материально, материальность пространственна, а движение есть главное свойство материи. Причем движение не *к* цели, а по *инерции*, *от* первозданного толчка.

Так субстанция объекта становится абсолютно новым явлением в картине мира. Впервые мир становится по-настоящему материальным, материальным и актуальным в самом себе и в отрыве от какой бы то ни было символической задачи. Предметы имеют форму, но это вторичное их свойство, первичным же является то, что они принадлежат к единой действительной субстанции — субстанции материи.

Такое представление о структуре материи, развернутой перед рассудочным субъектом, ложится в основу теории познания Нового времени. В частности, выходит, что мир есть огромный самостоятельный и независящий от субъекта (состоящий из отличной субстанции) четко отлаженный *механизм*.

Наука как главный инструмент познания Нового времени

Познание природы (мира, материи) становится, таким образом, выяснением

того, как этот механизм устроен. Раз мир и все предметы в нем суть механизмы, то их устройство может быть понято. А будучи понятыми, они могут быть усовершенствованы. У Френсиса Бэкона эта мысль подчеркнута еще более ярко. С его точки зрения, задача человека состоит в покорении природы (в понимании Нового времени), что включает ее расшиф-ровку, использование и усовершенствование с помощью рукотворных аппаратов и механизмов. Это и становится сутью *научной программы* Нового времени.

Наука оперирует отныне с субстанцией пространства (материи), в бытии которой больше не остается никаких сомнений. Эта субстанция и подлежит пониманию, причем понимание также меняет смысл. Гносеологическая проблематика полностью отождествляется с наукой, познание становится научным познанием, всякое другое познание считается неточным и неубедительным. Таким образом, сама область гносеологии приобретает новые свойства. Познание ставит перед собой цель:

1) выяснить, как устроена вещь или явление;
2) научиться влиять или управлять этой вещью или явлением;
3) научиться воспроизводить природную вещь или явление искусственными средствами, в том числе, в усовершенствованном виде.

Раз природа есть аппарат, то различие между естественным и искусственным стирается, и к обеим сферам можно применять одну и ту же систему критериев, один и тот же *метод*.

Декарт пишет об этом откровенно: *«Между машинами, сделанными руками мастеров, и различными телами, созданными одной природой, я нашел только ту разницу, что действия механизмов зависят исключительно от устройства различных трубок, пружин и иного рода инструментов, которые, находясь по необходимости в известном соответствии с изготовившими их руками, всегда настолько велики, что их фигура и движения лег-*

ко могут быть видимы, тогда как, напротив, трубки или пружины, вызывающие действия природных вещей, обычно бывают столь малы, что ускользают от наших чувств. И ведь несомненно, что в механике нет правил, которые не принадлежали бы физике (частью или видом которой механика является); поэтому все искусственные предметы суть вместе с тем предметы естественные. Так, например, часам не менее естественно показывать время с помощью тех или иных колесиков, из которых они составлены, чем дереву, выросшему из тех или иных семян, приносить известные плоды».

Модель структуры материи, выдвинутая Декартом, не была универсально принята; свои версии предложили Ньютон и атомисты, отрицавшие тождество пространства с материальностью. Но и они рассматривали материю как действительную субстанцию, существующую самостоятельно и автономно, а следовательно, подлежащую пониманию, исчислению и управлению.

Споры между собой отцов-основателей современной науки, предопределявшие ее основные направления, при всей напряженности полемики, не отменяли общего согласия между ними относительно необходимости отбросить предшествующие гносеологические модели — в первую очередь, схоластический аристотелизм, который был последним концептуальным выражением гносеологии премодерна (если не считать всплеск фрагментарного и частичного манифестационизма Возрождения).

Гносеология Нового времени, все более полно совпадающая с наукой как таковой, на первых порах еще была аффектирована возрожденческим «гилозоизмом», и приверженность Ньютона к «эмпиризму» может отчасти объясняться и его интересом к алхимии (существуют алхимические книги с пометками Ньютона на полях). Но постепенно дух Возрождения уступает место холодному рационализму, механицизму и эмпиризму, лишенным «пантеистической» составляющей.

Монада Лейбница

В период первичного оформления «научной картины мира» среди ее создателей был немецкий философ Готфрид Вильгельм Лейбниц, который интересен тем, что, отрицая аристотелизм, как и все остальные творцы Нового времени, на новом языке и в новых формах отчасти воспроизвел по-новому выраженные и систематизированные представления премодерна. Позже нечто подобное осуществили Шеллинг и Гегель, зашифровавшие в язык гносеологии модерна представления и подходы, относящиеся к иной парадигме.

Так, учение Лейбница о «монадах» в новом контексте вводит традиционное представление о том, что между субъектом и объектом существует особая самостоятельная — общая для обоих! — инстанция, которая снимает их дуализм и приводит к единой субстанции. В схоластике такой промежуточной субстанцией считалась «душа», но это представление подверглось критике в процессе кристаллизации научной картины мира, и выделение двух субстанций у Декарта в той или иной степени, с теми ли иными оговорками, было принято большинством.

Лейбниц же, не ставя задачи повернуть логику становления «научной картины мира» вспять, пытается через концепцию «монады» направить этот процесс в иное русло, которое теоретически вполне могло бы найти новые формы связи с гносеологией Традиции. Показательно, что Лейбниц, как и Ньютон, активно контактировал с герметическими мистическими кругами, и часть своих взглядов, вероятно, заимствовал из этих сред.

Интересна трактовка Рене Геноном феномена Лейбница (и отчасти Ньютона). Генон, рассматривавший парадигму Нового времени как «профанизм», т.е. «десакрализацию», и выделявший философию и гносеологию Декарта как *профанизм* par excellence, в отношении Лейбница делал определенные оговорки, называя его «полупрофаном», а его философию — «полупрофанизмом». Он имел в виду неоднозначность сочетания в философии Лейбница разнородных элементов, принадлежа-

щих различным гносеологическим контекстам — заканчивающегося премодерна и начинающегося модерна.

После Лейбница «полупрофанические» гипотезы и системы, вбрасывающие фрагменты гносеологии премодерна в гносеологические системы модерна, постоянно появлялись в немецкой философии вновь и вновь, составляя постоянный диалог модерна с остатками Традиции, всплывающими даже тогда, когда казалось, что они окончательно искоренены. Нельзя исключить, что это было своего рода «консервативной революцией», т.е. осознанной стратегией определенных элементов, сохраняющих связь с парадигмой премодерна и стремящихся, идя на компромисс с модерном, утвердить отдельные формы Традиции в чуждом и враждебном контексте.

Теизм-деизм-атеизм

Для оценки изменений гносеологических парадигм в Новое время следует помнить о том, как меняется в ходе их развития отношение к религии и понимание Бога.

Классический креационистский подход премодерна (монотеизм) обычно называется *«теизмом»*. Теизм подразумевает не только признание бытия Бога, но и безусловное принятие как истины всех религиозных норм и постулатов Традиции. Вера распространяется не только на Бога, но и на Откровение, на Церковь, на предание, на всё то, что церковь объявляет истинным. Верить надо в тот комплекс, который провозглашается сакральным институтом истиной. Это подход теизма, и те, кто выстраивал парадигму Нового времени, атаковали не столько веру в Бога, сколько «аристотелизм» как неотъемлемую часть схоластического учения католической церкви.

Здесь и происходит переход от теизма, при котором верят в Бога, церковь и предание, к деизму, *где верят только в Бога*, но не верят в церковь и предание. Но «бог», в которого верят изолированно от Откровения, церкви и предания, это, в каком-то смысле, «другой бог». Поэтому деисты говорят о «боге философов» или о «личном боге». Это «бог» логических заключений, рациональная философская гипотеза, «бог» не онтологический, но *гносеологический*.

И лишь став предварительно такой гносеологической абстракцией, «бог» деизма был упразднен в атеизме, когда на его место были предложены другие гносеологические гипотезы. Атеизм, таким образом, логически вытекает именно из деизма и ему наследует. Напрямую с теизмом он никак не взаимодействует.

Атеизм как явление Нового времени является результатом развития теории познания, оперирующей с картезианским и посткартезианским дуализмом, где на первых порах деизм признается. Более того, Декарт постоянно обращался к «богу» для решения проблем, возникавших на путях его философствования. Атеизм, строго говоря, надо было бы назвать «а-деизмом», так как в нем акцент падает на отказ именно от «бога философов», а не от «Бога церкви», так как едва ли можно перейти напрямую от теизма к атеизму, от веры в Бога и церковь к неверию ни в Бога, ни в церковь, минуя стадию веры в «бога» *без* церкви.

Очень важно понять, что цепочка «теизм-деизм-атеизм» характеризует с точки зрения парадигмального анализа не симметричные перемены. Переход от теизма к деизму лежит строго на границе перехода от премодерна к модерну, и этот переход фундаментален. Переход от деизма к атеизму осуществляется внутри парадигмы модерна и не несет в себе тех фундаментальных сдвигов, которые возникают при переходе между парадигмами. В деизме происходит самое главное, а атеизм лишь доводит до логического конца те тенденции, которые деизм формулирует со всей решительностью и резкостью. Для постижения сущности философии и гносеологии Нового времени вопрос «деизм или атеизм» не принципиален. На практике мы видим, что атеизм получает все более широкое распространение, но всякий раз новое обращение к деизму всегда возможно — мы знаем, что на личном уровне некоторые ученые (в частности, Альберт Эйнтшейн) верили в «бога». Но вот чего точно не воз-

можно, это обращению к теизму, т.е. к вере в церковь и в учение церкви. Гносеологическая парадигма модерна индифферентна к «личному богу», к «богу философов», но к Богу церкви, Богу, вера в которого требует веры в догматы и истины предания, она непримирима.

В частности, по этой причине Новое время напрямую сопряжено с распространением протестантизма, так как эта разновидность западного христианства представляет собой нечто промежуточное между особой редуцированной версией теизма (протестанты чаще всего все же признают церковь и некоторые церковные правила и догмы) и деизмом (протестанты настаивают, чтобы между человеком и Богом не было посредников — в первую очередь, в лице сакральных институтов, среды предания и теоретических незыблемых религиозных истин).

ПРЕМОДЕРН	МОДЕРН	
теизм	**деизм**	**атеизм**
Бог-Творец и тварный мир (посредине между ними познающий человек)	личный Бог (продукт рассудка, cogito) и протяженность (мир тел, реальность)	материя (обладающая структурой) и порожденный ею рассудок

Религия и атеизм: деизм как переходная стадия

Субъективный идеализм

Гносеологическая модель Нового времени, основанная на выделении двух самостоятельных субстанций, разделилась на два *основных направления*. Пока научная картина мира развивалась в рамках деизма (т.е. пока номинально признавался Бог — Декартом, Ньютоном, Ф.Бэконом и т.д.), было не так принципиально, как обосновать познаваемость мира — рассмотреть ли его как проекцию мыслительных свойств субъекта на объект (к

этому тяготел Декарт) или как отражение свойств материи в сознании, т.е. результат влияния объекта на субъект (к этому тяготел Ньютон). В деизме наличие общей причины в «боге философов» снимало отчасти это противоречие, и теоретически можно было взглянуть на процесс познания с обоих полюсов. Но по мере отмирания деизма и распространения атеистических философских подходов, вопрос становился более остро.

На основе картезианского — рационалистического — подхода, где главный акцент падал на субъекта, развились научные теории, связанные с «субъективным идеализмом», утверждающим, что первичной реальностью обладает «познающий разум». Это направление стало важнейшей частью теории познания в парадигме модерна. Причем такой «субъективный идеализм» легко сочетался с атеизмом, так как существование субъекта, по-картезиански доказанное фактом мышления, было достаточным и без «гипотезы бога». Познание в этой традиции сводилось к выяснению того, как устроена структура мышления, как в ней формируются обобщения и заключения, как она трактует и воспринимает импульсы, идущие «извне». При этом природа этого «вне» могла осмысляться по-разному в разных научных школах, так как в любом случае важнее было выяснение структуры рассудочной деятельности субъекта.

Свое завершение такой «субъективный идеализм» получил в теории познания Иммануила Канта, который усомнился в том, что картезианское учение о двух субстанциях по-настоящему обосновано в самом рассудке, и тем самым окончательно и полностью освободил гносеологию от «наивных» онтологических аксиом. Рационалистическая линия в теории познания Нового времени привела к тому, что познание сосредоточилось не на объекте познания (чье бытие было под вопросом), и даже не на субъекте (который также был неочевиден), но на познании того, *как осуществляется сам процесс познания*. Это постепенно привело к феноменологии (Э. Гуссерль), а далее — к Хайдеггеру, экзистенциализму и структурализму.

Рационализм:	Смешанные варианты:	Эмпиризм, позитивизм:
рассудок первичен, мыслящий субъект	перцепционизм	материальный мир (объективная реальность), среда первична, развивающийся объект
мысль обладает собственным бытием	мысль формируется из ощущений	мысль отражает реальность (бытие)
Р. Декарт, Дж. Беркли	Д. Юм	Ф. Бэкон, И. Ньютон, Д. Локк

Эпистемы модерна

Материализм Другое направление развилось из эмпиризма и получило название *материализм*. В нем признавалась первичность природы или материи (понятых в научной парадигме модерна). Субстанциальность природы бралась в качестве первичной, а мыслящий субъект рассматривался как отражающий структуры природы. Соответственно, материалисты полагали, что не природа мира структурирована в соответствии с природой человеческого рассудка, но человеческий рассудок есть инструмент, возникший как результат развития природы мира и призванный отражать эту природу в ее функционировании. Разум в материализме не предстоит перед природой (материей), но рождается из нее как ее разновидность. Таким образом, субъект мыслится не как антитеза объекту, но как разновидность объекта, особый объект, — живое зеркало, — способный отражать остальные объекты.

Материализм предположил, что материя существует сама по себе и может существовать без субъективного начала, имея в себе абсолютное начало. Такой подход

менял задачи гносеологии, обращая научное внимание на изучение устройства материи. Постигая как устроен материальный мир, наука должна была открыть и то, как устроен разум: ведь он был ничем иным, как частью этого мира. Научная программа по сравнению с субъективно-идеалистической программой субъективного идеализма (сосредоточенной на отвлеченной теории познания) здесь несколько менялась, но так как оба направления гносеологии модерна действовали в рамках картезианского дуализма, уточняя лишь определенные подходы внутри этой гносеологической картины, они не противоречили друг другу, принадлежа к единому направлению науки Нового времени.

В советское время современными и научными считались только материализм и научные теории, построенные на его основе. Поэтому могло сложиться впечатление, что Новое время и его научная программа есть однонаправленное и поступательное движение от первых шагов в определении научной программы к законченной материалистически-атеистической картине мира, которая и есть синоним науки и гносеологии модерна.

Но это в корне неверно, так как вне советского общества на протяжении всего Нового времени рационалистическая и эмпирическая (т.е. субъективно-идеалистическая и материалистическая) тенденции сосуществовали, *взаимодополняя* друг друга. Для марксистов вопрос о том, что первично «дух или материя», «материя или сознание» был основополагающим, но для других философий Нового времени этот вопрос казался второстепенным, так как пребывание в рамках картезианского дуализма позволяло подходить к проблеме познания с обоих полюсов, и каждый подход не противоречил, но дополнял противоположный, обогащая становление науки. Изучение материи только совершенствовалось из-за того, что параллельно изучался тот, кто ее изучает, и то, как он ее изучает.

Периодически эти линии переплетались. Приведу один пример. Позитивистская философия, основанная

на эмпирически-материалистическом подходе и увлеченная развитием исследования материи как единственной объективной реальности, на рубеже XX века поставила задачу полностью «элиминировать (т. е. упразднить) метафизику» и выделить класс *атомарных фактов*, существовавших сами по себе, вне интерпретаций со стороны субъекта. Но таких фактов им обнаружить не удалось, так как субъект исследователя во всех случаях и со всех сторон присутствовал как в качестве фиксирующей, так и интерпретирующей инстанции. В результате философы-позитивисты, в частности, Людвиг Витгенштейн, отказались от подобных попыток и занялись теорией познания логических структур и языка в духе кантианского «субъективного идеализма».

Практический материализм, тем не менее, оставался вполне приемлемым методом научного познания, хотя его абсолютность и уникальность подтверждались лишь догматами тех политических сил, которые возвели марксизм и материализм в общеобязательную тоталитарную *идеологию*. Только в таком принудительно тоталитарном идеологическом контексте материализм–атеизм–наука являются строгими синонимами. Здесь часть гносеологической парадигмы модерна выдавала себя за целое.

Гносеология Канта: квинтэссенция модерна и прозрение в постмодерн

Когда мы доходим до Иммануила Канта, всё становится снова очень интересным. Иммануил Кант не просто один из современных философов. Это *философ, который указал путь в постмодерн*. В его философии еще в XVIII веке начинают созревать первые зерна постмодернистстской гносеологии.

В чем абсолютная новизна Канта и почему он является самым современным из современных философов и одновременно самым «постсовременным» из них?

Кант решил внимательнее подойти к онтологическим аргументам Декарта, сформулированным в cogito

ergo sum. И в ходе критического рассмотрения этой формулы, он пришел к выводу, что на основании чисто рассудочных заключений обосновать самостоятельное бытие субъекта и объекта, т.е. их субстанциальность, невозможно. Мы не можем ничего определенного сказать ни о бытии субъекта, ни о бытии объекта — они остаются вещами-в-себе. Мы знаем только, что они должны были бы быть (номинально), поэтому мы и допускаем, что ни есть. Но это их бытие является логическим утверждением (существует как ноумен в логической структуре мышления), подтвержденным феноменологически — с помощью опыта. Но ни логическое заключение, ни чувственный опыт не могут, по Канту, выступать в качестве фундаментального и окончательного онтологического аргумента.

Следовательно, заключает Кант, то, что по-настоящему существует — это мышление, чистый разум, и это является несомненным и доказанным. А все остальное вытекает из его постулатов и присущих ему закономерностей. Фактически, философия Канта представляет собой образец чистой гносеологии, теории познания, которая отныне может рассматриваться автономно от онтологии, как нечто самодостаточное. Именно Кант заканчивает процесс перехода от онтологии к гносеологии, который являлся основным содержанием тех парадигмальных сдвигов, которые мы изучаем.

Кант, с одной стороны, фундаментализирует позиции «субъективного идеализма», так как снимает с повестки дня проблематику бытия «духа» и «материи», ставя в центр философии процессы сознания, и в таком качестве его наследие рассматривается чаще всего. Но с другой стороны, он бросает тень сомнения и на самого субъекта (ставя под вопрос его субстанциальность, очевидную Декарту), что будет замечено и оценено по достоинству только в XX веке — через феноменологию, экзистенциализм и структурализм. Поэтому Кант вполне может рассматриваться как промежуточная фигура меж-

Критика чистого разума

Постановка под вопрос обоих полюсов
классического картезианского дуализма

Феномен и ноумен

Критика (предположительной) онтологии,
сконструированной на базе рассудка

Кант фундаментально сужает границы гносеологии модерна
до анализа внутрирассудочной деятельности
(по сути, это феноменология разума)

Структура философии Иммануила Канта

ду гносеологией модерна и *прозрением в следующую парадигму* — в парадигму постмодерна.

Гносеология помещается Кантом в сферу, ограниченную исследованием функционирования человеческого рассудка. Такой жест, если по достоинству оценить его смысл, был довольно вызывающим в его время. Вызов был брошен не просто конвенциям окружающей интеллектуальной среды (это как раз в эпоху модерна дело обычное), он бросал вызов *самому духу Просвещения*, хотя по видимости старался соответствовать ему как можно более строго. Просвещение разобрало «заносы теологии», «разоблачив» гносеологию премодерна как «старые сказки», «сплетни», «сны» и «невежество». Главными инструментами этого «разоблачения» служили фундаментальные концепции субстанции субъекта и субстанции объекта, т.е. мыслящего «я» и «объективной реальности». До Канта Новое время обосновывало науку тем, что она имеет дело с чем-то безусловно существующим, с тем, что *есть*.

Эта научная онтология — постулирование бытия субъекта и объекта — лежала в основе доказательности и наглядности того мира, которым наука стремилась заменить Вселенную религии и мифа. И вот Кант, выражая лояльность Новому времени, подходит к тому, что эта *научная онтология,* мягко говоря, не совсем обоснована, и что наука как нечто безусловное и безусловно достоверное представляет собой только и исключительно *гносеологию*.

До Канта наука претендовала не просто на гносеологическую, но и на онтологическую достоверность. Эта онтология была выстроена на гносеологии, но всё-таки она была. Кант же через критику чистого разума очертил область «чистой гносеологии», которая стала своего рода миной, заложенной в процесс дальнейшего развития философии модерна.

Движение от Декарта к Канту можно назвать движением от «большого рационализма», в котором рассудок претендует на включение в себя онтологии (в «cogito ergo sum» бытие обосновано мыслью), к «малому рационализму», который отказывается от последних онтологических утверждений относительно сущности субъекта и реальности и замыкается на самом себе. Две субстанции у Декарта — субъект и объект — мыслятся безусловно существующими. Кант делает подкоп под эту субстанциальность, превращая их в моральные императивы «практического разума». Ноуминальная природа субъекта и объекта, обоснованная в философии Канта, по сути, элиминировала субъект и объект познания как онтологические категории. Познание есть, и есть строго — т.е. доказуемо, но *бытие* познающего и познаваемого — не доказуемо. Это еще не значит, что субъекта и объекта нет. *Пока* не значит. Проблему «ничто» Кант не рассматривает. И надо дождаться Гуссерля и Хайдеггера, чтобы извлечь из кантиан-

Декарт (большой рационализм)	Кант (малый рационализм)
сконструированная онтология рассудка и реальности	признание внутренней природы рассудка и мира непостижимыми ноуменами

Процесс дезонтологизации онтологии

ства все заложенные в нем потенциально выводы. Но предпосылки для совершенно новой гносеологии — гносеологии постмодерна или постгносеологии, которой посвящен данный раздел, — мы встречаем именно у Канта. Если приглядеться внимательно, в «Критике чистого разума» уже ясно проглядывают Линч и Тарантино…

«То, что стало, перестало»

Здесь вскрывается одно очень важное обстоятельство, с которым мы уже сталкивались и будем сталкиваться на протяжении всего курса. Модерн, будучи философской программой, имеющей строго деструктивную ориентацию, направленную против парадигмы премодерна со всеми возможными ее вариациями, доподлинно существует только в борьбе (отсюда тезис о «европейском нигилизме Ницше»). Отрицание имеет смысл, содержание и самостоятельное бытие только *пока, есть что отрицать*. Как только *отрицать больше нечего*, отрицание теряет смысл и прекращает *быть отрицанием*, а если сущность явления состоит только в отрицании, то это явление прекращает *быть*.

Парадигма премодерна утвердительна, поэтому в отношении нее действует противоположное правило: она есть утверждение (в пределе — всеутверждение) и в автономном режиме, безотносительно чего бы то ни было внешнего, она всегда есть сама по себе. Если ее не трогать, она будет всегда.

Модерн ставит своей целью «затронуть» парадигму Традиции, причем так «затронуть», чтобы извести окончательно. Но как только модерн сможет полностью отрицать премодерн, т.е. как только он станет чистым модерном, модерном абсолютным, он тут же перестанет быть модерном, так как у него не будет больше бытийного пространства, смысла, цели и содержания. Состоявшийся модерн — это постмодерн. Но постмодерн, вместе с тем, есть отрицание модерна.

Из этого видно, что *модерн кончается строго вместе с исчезновением имплицитных остатков премодерна,*

примешанных к нему, от которых модерн начинает систематически и последовательно избавляться после того, как одерживает формальную, эксплицитную победу над премодерном.

Философия Канта — это яркий образец данной закономерности. Кант — мыслитель модерна в большей степени, чем, пожалуй, все остальные мыслители модерна. И в то же время и именно по этой причине он является первым философом постмодерна. Парадигма модерна, достигая своего совершенства, существует *один миг*, так как модерн — это грань, предел дезонтологизации и десакрализации. Долго балансировать на этой грани невозможно, и как только наступает абсолютный модерн, он тут же прекращается, заканчивается и все обрушивается в новую парадигму — парадигму постмодерна.

Поэтому философия Канта есть философия фазового перехода. Будучи ключом ко всей философии модерна, теория «чистого разума» одновременно есть прозрение в структуры грядущей парадигмы.

Гегель: ответ на кантианский вызов

Важнейшим жестом философии модерна в ответ на вызов Канта, по сути очертившей неизбежно приближающийся *конец модерна* как такового, стала философия и гносеология Георга Вильгельма Фридриха Гегеля. Гегель острее других мыслителей воспринял проблематику, обозначенную Кантом, и предложил головокружительную конструкцию, чтобы преодолеть содержащийся в ней фатальный диагноз.

Гегель почувствовал угрозу модерну, и попытался выйти из ситуации и обосновать философскую парадигму модерна таким образом, чтобы она была неуязвима для проницательной критики Канта. Но как теоретически это можно было бы сделать? Только через новое привнесение онтологической проблематики премодерна в контекст модерна и сращивание обеих до неразделимо-

сти. Ведь модерн длится только до тех пор, пока ему есть что отрицать, значит, он нуждается в сохранении премодерна, который он преодолевает, чтобы быть. Приблизительно такую попытку и делает Гегель в своей «Большой логике», виртуозно пытаясь соединить онтологию с гносеологией в контексте парадигмы модерна, бросая вызов той строгой позиции, которая отождествляла сам процесс модерна с дезонтологизацией и гносеологизацией вплоть до кантовской «Критики чистого разума».

Задача Гегеля — доказать тождество субъекта и объекта и наличие в них обоих доказуемого бытия. При этом Гегель *не отбрасывает, но признает* кантовскую критику тех наивных утверждений, которыми руководствовались отцы-основатели Нового времени, автоматически признавая бытие субстанций (либо обеих — субстанции субъекта и объекта, либо какой-то одной из них). Не может он обратиться к онтологии и гносеологии Традиции напрямую, так как это исключается формальными законами «науки» Нового времени. В результате, балансируя между этими граничными условиями, Гегель создает монументальную систему диалектики или объективного идеализма, где через сложные концептуальные и диалектические методы (включая отмену второго закона аристотелевской логики, закона об исключенном третьем, «либо А либо не-А») обосновывает единство бытия и сознания через историю мирового процесса.

Гегель утверждает, что изначально есть Абсолютный Дух, который, отчуждаясь, представляет себя мировой субстанцией; эта мировая субстанция, будучи обратной стороной Абсолютного Духа, развивается таким образом, чтобы породить из себя самой субъекта, воплощенного в человеческом разуме, культуре и обществе. А этот субъект призван, через осмысление субстанции и себя самого, восстановить бытие Абсолютного Духа, воплотив его в «финальной субъективности». Всю предшествующую философию Нового времени Гегель считал

прелюдией к собственной системе, а самого себя — «пророком» новой эры, эры субъекта. По его мнению, Кант не понял «цели» выделения субъекта из субстанции, поэтому не смог оценить потенциал рассудка, ограничившись описанием его пределов.

При этом Гегель задумался и о пределе этого процесса, когда исторический субъект полностью сформируется и отразит в себе Абсолютный Дух без остатка и совершенно. Так как Гегель осмыслял фазу субъективации как Новое время, то он предвидел и «конец модерна». Но «конец модерна» понимаемый как «конец истории» был для Гегеля всецело положительным явлением, так как торжество гносеологии означало для него не полную утрату бытия, но восстановление бытия в субъективном духе, т.е. субъективное обретение объективной вечности Абсолюта. Таким образом, постмодерн, по Гегелю, мыслился как вполне онтологический период, и даже как возвращение фундаментальной онтологии в полном объеме.

Гегель связывал «конец истории» с политическим расцветом и всемирно-историческим значением прусской монархии (своего рода, «прусской эсхатологией»), а некоторые его последователи в XX веке, например, видели реализацию постмодерна в «фашистском государстве» (Дж. Джентиле), «анагогическом тоталитаризме» (Ю. Эвола) или в «Третьем Райхе» Гитлера. Карл Маркс, заимствовавший гегелевский метод и совместивший его с эмпирико-материалистическим подходом, отождествил «конец истории» с коммунизмом. Об этом мы говорили, рассматривая версии постмодерна в различных политических идеологиях.

«Конец истории», истолкованный как победа либерализма, как гипотезу выдвинул философ Александр Кожев. Но поскольку либерализм не обладает своей онтологической программой, и напротив, стремится заменить онтологию гносеологией, то напрямую применить гегелевскую философскую эсхатологию к либерализму не-

возможно. Гипотеза же относительно либеральной версии «конца истории» (Ф. Фукуяма), реализованная на практике вместе с победой либеральных установок в конце XX века в планетарном масштабе, в гегелевский контекст никак не укладывается.

В любом случае, гегельянство на определенный период времени отвлекло философское внимание от острой проблематики Канта, придав программе модерна оптимистический настрой, обогатив, в том числе, и научный метод диалектическими приемами.

Гносеология постмодерна

До какой степени оправдан термин «постгносеология»

Рассмотрим эпистемологическую парадигму постмодерна или то, что мы назвали «постгносеологией». Строго говоря, термин «постгносеология» не очень точен и не лишен двусмысленности. Если термин «постонтология» совершенно корректен, так как описывает то, что в парадигме постмодерна «остается» на месте онтологии в предыдущих парадигмах, то термин «постгносеология» описывает то, чем стала гносеология в парадигме постмодерна. Бытие убывало и в постмодерне исчезло. От бытия осталось «место», это «место», распознанное как «виртуальность», мы рассматривали в предыдущем разделе.

Познание развивалось и совершенствовалось, и в постмодерне перешло к новому качеству. Если в постонтологии бытия уже нет, а есть постбытие, то в постгносеологии — гносеология, познание, мышление есть (правда нет мыслящего и мыслимого, познающего и познаваемого, но это другое дело). Это стоит уточнить, прежде чем приступать к рассмотрению того, чем является теория познания в условиях постмодерна.

Итак, об *онтологии в постмодерне говорить нельзя, а о гносеологии можно.* Это другая гносеология, нежели в

ПРЕМОДЕРН		**МОДЕРН**
Манифестационизм	**Креационизм**	**Профанизм**
политеизм язычество манифестационизм монизм (у неоплатоников) солярная сердечная (интеллектуальная) интуиция теургический (магический) опыт знание как сила (могущество) священная вещь, где объект совпадает с субъектом (монада Г. Лейбница) вещи — сгущенные идеи (русский термин «вещь»)	монотеизм авраамическая традиция дуализм вера рассудочное (лунарное) знание мораль (выбор) символ (тварная реальность) вещи сотворенные (ex nihilo) образы	рационализм, материализм, эмпиризм картезианство (cogito): дуализм рассудок и материя эмпиризм (И. Ньютон): структура реальности большой рационализм (гносеология конструирует онтологию)
Платонизм, Аристотелизм символизм — сакральный рационализм		Возрождение — неоплатонизм

Религиозно-философские подходы и парадигмы

модерне и премодерне, но это, тем не менее, гносеология. Поэтому значение приставки «пост» в случае терминов «постонтология» и «постгносеология» неодинаково. Это, кстати, иллюстрирует положение, что тезаурус постмодерна не всегда может быть получен путем автоматического добавления приставки «пост» к существующему термину. Иногда это возможно, а иногда нет. А вот иногда значение «пост» меняется в зависимости от рассматриваемого термина.

Неокантианство и феноменология

Магистральной линией развития гносеологии модерна является кантианство. Оно же является стартом гносеологии постмодерна. По сути, гносеология постмодерна есть критическая — кантианская — сторона гносеологии модерна, отделенная от своей некритической (наивно-онтологической) или посткритической (гегельянство) сторон.

Во второй половине XIX века после смерти Гегеля и некоторого разочарования в его идеях в Германии под лозунгом «Назад к Канту!» сложилось неокантианское движение, которое поставило своей целью довести предпосылки кантовской мысли до логического конца. В неокантианстве выделяют два направления, в основном сходные между собой и разнящиеся лишь в деталях. Основателем Марбургской школы был Эрнст Кассирер (1874–1945), попытавшийся сочетать кантианство с переосмысленным в духе субъективного идеализма гегельянством (Кассирер проводил очень содержательные дискуссии с Хайдеггером). К Марбургской школе принадлежал философ Герман Коген (1842–1918), Пауль Наторп и другие. Баденская школа была представлена ее основателями Генрихом Риккертом (1863–1936) и Вильгельмом Виндельбандом (1848–1915), а также их последователями.

Неокантианцы развили тезис Канта о «ноуменальности» субъекта и объекта, углубили концепцию «вещи-в-себе» как реальный предел для применимости «онтологических аргументов». По сути, именно неокантианцы уже

формально и осознанно сделали тот шаг, который напрашивался в самой интенции автора «Критики чистого разума» — *поставили гносеологию на место онтологии*.

Субъективный идеализм с учетом кантовской критики своеобразно развивался в феноменологии Э.Гуссерля, который вслед за Кантом предложил рассматривать «феномен» как нечто самостоятельное и имеющее обоснование в самом себе, без каких-то априорных утверждений о его бытии, небытии, отношении к субъекту или его идентичности, «чтойности» (quidditas). Феноменология предлагает рассматривать явление не в смысле «*что* происходит?», «*с кем* происходит?», «происходит ли *на самом деле*?» и т.д., но «*как* происходит то, что происходит». Вынесение за скобки метафизических утверждений и априорий феноменология называет операцией «эпохэ» (по-гречески, «постановка за предел», «отделение», откуда слово «эпоха» — дословно, «нечто выделенное»). Философское внимание фиксируется в зоне между объектом и субъектом, в сфере самого кантовского разума, но при этом ряд кантовских априорий ставится под сомнение и вместо них предлагаются более прагматичные и конкретизированные понятия — «интенция», «темпоральность» и т.д. Последователями феноменологии были Макс Шелер и Мартин Хайдеггер.

М. Хайдеггер, отталкиваясь от феноменологии Э. Гуссерля, уже в «Бытии и времени» выстроил совершенно самобытную философскую теорию Dasein, трактовавшую феноменологию на особый лад и создавшую предпосылки для построения фундаментальной онтологии. Но кантианское влияние на Хайдеггера несомненно, и без учета гносеологических выводов Канта хайдеггеровская философия будет не совсем понятной.

Структурная лингвистика (Ф. де Соссюр)

Следующий шаг в подготовке почвы для появления гносеологии постмодерна сделал лингвист Фердинанд де Соссюр. Исследуя в духе неокантианства структуру языка, Соссюр пришел к выводу,

что эта структура неразрывно связана со структурой мышления и что, в некотором смысле, мышление и язык совпадают. Показательно в этом смысле употребление греками термина «логос», λογοζ, обозначавшего одновременно и «язык» и «мышление».

Если в Новое время считалось, что язык служит «техническим» средством для выражения мысли, речи, высказывания, то исследования Соссюра показали, что в значительной мере устройство языка заведомо предполагает то, что на нем высказывается, и более того, смысл высказывания целиком и полностью зависит от устройства языка и языкового контекста.

Кантианство (и особенно неокантианство) показало, что мышление есть не просто поиск соответствия объективно существующей вещи внешнего мира ментальному эквиваленту в форме имени, слова, понятия, но, напротив, мышление учреждает «вещь» на основе своих собственных законов, придает или отнимает у нее признаки и т.д. Мышление в таком случае — это не поиск прямых соответствий, но нечто большее. Это автономные возможности соответствий, порождающие в ходе актуализации те ноуменальные структуры, между которыми эти соответствия устанавливаются, а на следующем этапе волевой импульс (в области практического разума) придает этим ноуменальным «вещам-в-себе» свойства практического опыта.

Соссюр, отождествляя (по-кантиански понятое) мышление с языком, применяет все то же самое к языку. И язык становится в его теории единственной безусловной реальностью, которая предшествует и тому, что этот язык передает (сообщает), и тому, что он описывает, и тому, кто им пользуется. Язык оказывается первичнее субъекта речи (говорящего) и объекта речи (тех вещей, о которых идет речь). Поэтому смысл речи, высказывания расшифровывается не через поиск соответствий между обозначенным в языке и объектом, существующим в «реальном» мире, а через внутреннюю структуру языка, которая через

связи и пропорции придает этой речи смысл. Это и становится философской основой структурной лингвистики.

Соссюр разделяет между собой «речь» (la parole) и «язык» (la langue). Речь — это всегда нечто конечное, конкретное и действительное, что использует отдельные возможности языка для построения строго упорядоченных текстов и фраз. Всякая речь как упорядоченная и ограниченная функция от языка может быть рассмотрена как «высказывание» (le discours). Речь развертывается во времени, имеет историю и произносится в контексте. Она имеет в себе конкретную последовательность (синтагму) и общие неизменные правила построения (парадигмы).

Язык же всегда остается только возможным, безграничным, вневременным, и он проявляет себя только через заведомо несовпадающую с ним самим и с его природой речь. Язык предопределяет то, что речь может в себе содержать, а чего не может, а также дает речи смысл, через формирования контекста — из других речей, сказанных параллельно, заранее или тех, которые могли быть произнесены. Таким образом, язык обладает абсолютным бытием, а речь — относительным.

Обозначающее и обозначаемое

Важнейшим выводом из идей Соссюра является пересмотр отношения между обозначающим (signans) и обозначаемым (signatum). «Наивная» (докритическая) философия Нового времени по умолчанию предполагала, — в духе средневекового номинализма, — что в качестве безусловного *обозначаемого*, имеющего автономное и самодостаточное бытие выступает *предмет*, объект, вещь (этот «наивный» номинализм сохранился в материалистической философии и в марксизме). *Обозначающим* служит «имя», условно данное этому предмету в данном языке, при этом для одного и того же обозначаемого в разных языках могут быть разные «обозначающие», что, на первый взгляд, подтверждает обоснованность такого упрощенного взгляда на теорию знака. Но углубленные исследования языка Соссюром и выводы

Витгенштейна об отсутствии атомарных фактов и необходимости исследовать в первую очередь область логических заключений и их воплощений в языке, привели к убеждению, что смысл «обозначающее» черпает не во внеязыковой сфере самостоятельных объектов, но в структуре внутриязыковых связей. «Обозначающее» не является условным указанием на обозначаемое, но в значительной степени *конституирует* это обозначаемое тем, как и в каком контексте оно его обозначает. *Вещь без имени (без обозначающего) не имеет смысла*, а смысл этот она приобретает не в факте ее простого наблюдения (как полагала докритическая гносеология Нового времени), а в процессе *подбора обозначающего* и соотношения этого обозначающего с языковым контекстом.

Соссюр так формулирует эту мысль: *«Означающее немотивировано, т.е. произвольно по отношению к данному означаемому, с которым у него нет в действительности никакой естественной связи».* Постструктуралист Ролан Барт говорит однозначно: *«В результате самого прикосновения к тексту... разверзается целая пропасть, которую всякое значение прокладывает между двумя своими сторонами: означающим и означаемым».* Философ постмодерна Джеймисон развивает эту мысль: *«То, что мы в общем виде называем «означаемым» — значение или понятийное содержание высказывания, — должно рассматриваться, скорее, как видимость значения, объективный мираж... порожденный и сформированный соотношением означающих между собой».*

Отсюда рождается «семиотика» (от греческого «σεμειον», «знак») — специальная дисциплина в рамках структурной лингвистики, изучающая свойства знаков и знаковых систем, как естественных, так и искусственных. Знак начинает интерпретироваться не как обозначающее некое предполагаемое обозначаемое, а как самостоятельная реальность, проецирующаяся *вовне* на конституируемое ею же (а не существующее предварительно и автономно) обозначаемое, и *вовнутрь,* в структуры самого языка, где знак и приобретает смысл или спектр смыслов. Проблема смыслов специально изучается «семантикой». Знак оказывается первичной реальностью и ставится в центре внимания.

От денотата к коннотату

Семиотика различает в любом сообщении или высказывании два уровня *денотативный и коннотативный*. *Денотат* (от лат. de-notation — обозначение) отсылает к обозначаемому, т.е. к конституируемому объекту. *Коннотат* (от позднелатинского connotatio, где con– «вместе» и noto– «отмечаю», «обозначаю») — к культурному и смысловому контексту, в котором это сообщение существует, делается, интерпретируется, воспринимается. Развитие семиотики и в значительной степени построенной на ней структуралистской философии постепенно привело философов к убеждению, что денотативная функция знака второстепенна по отношению к коннотативной функции. А строгое применение неокантианской гносеологии к семиотической проблематике подвело к выводу, что денотата (как такового) нет, и, следовательно, есть только коннотат. «Вещь», о которой повествуется в сообщении, оказывается продуктом пересечения коннотативных связей, которые ее предопределяют с точки зрения смысла, а без смысла сообщения нет. Карл Барт пишет: *«Денотация, несмотря на свои референционные претензии, оказывается лишь последней из возможных коннотаций».*

Так рождается теория, в которой знак интерпретируется как коннотат по преимуществу, а денотативные функции оказываются второстепенными. Это чрезвычайно важно с точки зрения развития гносеологической проблематики в постмодерне. Идея исчезновения денотата и утверждение коннотативной природы знака — как найденного «атомарного факта» в рамках лингвистической онтологии, который позитивисты не смогли найти в «объективной реальности» (в сфере денотатов) — свела всю *гносеологическую проблематику к исследова-*

нию знаков и их структурных связей. Но именно гносеология Нового времени предварительно свела к самой себе всю онтологию.

Переход от гносеологии к структурной лингвистике и семиотике, *замена теории познания теорией языка* в ее структуралистском изложении — с признанием автономности знака и приоритета коннотата — есть отчетливый признак *фазового перехода от парадигмы модерна к парадигме постмодерна*. Структурная лингвистика, структурализм и постструктурализм и являются постгносеологией.

Язык и постонтология

Структурная лингвистика, философски осознанная, дает чрезвычайно важный ключ к пониманию гносеологической и онтологической проблематики в условиях постмодерна. Неокантианцы свели всю онтологию к гносеологии, выделив структуры сознания как единственное, что обладает безусловным бытием. Далее Соссюр практически отождествил структуру мышления со структурой языка. И соответственно, в результате мы получили язык как единственное, что обладает безусловным бытием, т.е. при переходе к постмодерну *с лингвистикой совпала не только гносеология, но и онтология*. Вопрос о бытии стал формулироваться как вопрос о бытии языка, и хайдеггеровская проблематика отношения бытия к сущему нашла свой прямой эквивалент в отношении языка к дискурсу (речи) или тексту.

Единственное в постмодерне, что безусловно *есть* — это язык (как бытие) и текст (как сущее). Сущее, мир полностью переходит в текст, коренящийся в скрытой за дискурсом стихии языка.

Здесь происходит чрезвычайно важное явление. В модерне онтологическая и гносеологическая проблематика находились на разных полюсах, и гносеология постоянно и неуклонно перенимала на себя онтологические признаки, т.е. вытесняла онтологию, заменяя ее собой. Онтология отступала от гносеологии, сжимаясь к точке бесконечно малого объема. В постмодерне, когда

онтологии больше нет вообще (даже в бесконечно малом объеме!), гносеология (точнее, постгносеология) не может больше вытеснять то, чего нет, замещать то, чего нет или бороться с тем, чего нет. Следовательно, при переходе к постгносеологии дуализм модерна снимается, и постгносеология начинает полностью выполнять функции онтологии. Одним словом, постгносеология и постонтология в постмодерне суть одно и то же.

Мы видели, что гносеология в постмодерне полностью переходит в область семиотики (структурной лингвистики), а несколько ранее мы показали, как концепт «реальности» вытесняется виртуальностью. Следовательно, мы можем сформулировать важнейший закон парадигмы постмодерна: «виртуальная реальность» — это «реальность» семиотическая, лингвистическая, текстовая, состоящая из знаков, которые суть одновременно и то, что познает, и то, что познается, и то, что есть, и то, что воспринимается.

Знак выступает как аналог «абсолютного тождества» в гносеологической (и онтологической) парадигме премодерна или как монада Лейбница (на заре парадигмы модерна). Знак, причем оторванный от денотата и в пределе оторванный от коннотативных функций — становится абсолютом, единственным, что можно нащупать в расплывающейся стихии постбытия. Но этот знак перестает обозначать что бы то ни было, он остается один на один с самим собой, обозначая только самого себя, свое тожество, но одновременно и свое нетожество, так как, не имея границ, он может означать вообще все. Коннотативность, поставленная выше денотативности, а потом и вовсе ее отменившая, приводит к тому, что знак настолько в ней растворяется или, наоборот, настолько интегрирует ее в себя, что *любой знак начинает обозначать все остальные*, утрачивая строгое место во все более игровом, меняющемся и динамизирующемся контексте развертывания постмодерна. *Знак*, понятый в таком контексте с учетом трансформаций,

которые переживает бытие в парадигме постмодерна — есть *парадоксальная форма существования ничто*. Знак — это ничто (или же пост-все).

По сути, в этом моменте нашего цикла осмысление онтологии и гносеологии смыкаются в едином предмете исследования, и все сказанное о постонтологии может быть в форме cut and paste перенесено в этот раздел. В частности, философию Алексиуса Мейнонга, его «теорию предметов» и принцип «субстистентности» можно рассмотреть и как яркое проявление постгносеологии.

Остановимся, однако, на тех сторонах, которые мы упустили или недостаточно развили в разделе «Постонтология».

Томас Кун, Пол Фейерабенд: к постнауке

Наука являлась приоритетным инструментом познания в модерне, *почти* отождествляясь с гносеологией. Это в полной мере было свойственно Декарту, Ньютону или Лейбницу. И даже после Канта и Гегеля философы, занимающиеся теорией познания, обязательно уделяли специальное внимание обоснованию науки, каждый по-своему очерчивая сферы ее компетентности. Кроме того, сама философия в Новое время претендовала на то, чтобы считаться наукой, причем центральной для остальных наук — как гуманитарных, так и естественных. И все же, по мере развития кантианских и особенно неокантианских идей о вещи-в-себе гносеология стала постепенно отделяться от науки в самом строгом смысле, ставя вопрос о том, что такое наука (в первую очередь, позитивная наука), и может ли она и дальше претендовать на то, что ее начала и аксиомы являются выражением совершенных истин относительно устройства природы и мира.

У первых философов Нового времени наука служила доказательством правоты вводимой ими новой парадигмы, а также иллюстрацией эффективности и наглядности применения выводов этой парадигмы к явлениям внешнего мира. Все эти фундаментальные для научной

программы Нового времени темы были обобщены в трудах Фрэнсиса Бэкона, который в «Новой Атлантиде» впервые описал образец будущих «Академий Наук» и сформулировал исторический императив науки — «подчинять природу с помощью развития технических средств». Но какое бы первостепенное значение науке ни отводилось, она изначально была производным от философии, т.е. от чисто умозрительных обобщений и построений, и даже стремясь слиться с философией, подкрепляя или опровергая те или иные философские положения, она никогда не утрачивала этой зависимости, этой вторичности.

Кантианская критика не могла не расшатать определенных позитивных (философски «наивных») постулатов науки, а в некоторых случаях научные открытия (например, теория относительности Эйнштейна и квантовая механика Нильса Бора) заставляли пересмотреть и некоторые философские истины об устройстве мира, казавшиеся незыблемыми со времен Галилея, Кеплера и Ньютона. Так, на поздних стадиях модерна между гносеологией и наукой наметился некоторый диссонанс, и философы науки попытались осмыслить эту растущую дистанцию, открыв перспективу постнауки.

Первым серьезным аккордом переосмысления науки на пути к постмодерну стали работы Томаса Куна, который, изучив «структуру научных революций», пришел к выводу, что основные открытия делаются в науке тогда, когда *меняется модель понимания* тех или иных реалий.

Раньше позитивисты были убеждены, что накопление знаний происходит из-за количественного и качественного обогащения научных опытов и осмысления их результатов, но Кун продемонстрировал, что количественное накопление не ведет автоматически к открытиям, которые, наоборот, проистекают из того, что он назвал «сменой научных парадигм».

Замечу, что «парадигмы» Кун понимал гораздо более узко, чем мы в данной работе. Речь шла о неком консен-

сусе академических ученых относительно того, что в данный исторический период считать научными аксиомами, что гипотезами, а что ненаучным «бредом». При этом Кун убедительно продемонстрировал, что подчас все упирается в субъективный фактор нежелания академических кругов всерьез принимать те или иные интеллектуальные теории по совершенно «ненаучным» основаниям — из-за соображений академической карьеры, устоявшихся предрассудков, социального контекста или даже политических идеологий. В любом случае Кун показал, что научные революцию происходят тогда, когда ученые — как правило, вслед за революционным гением-нонконформистом — начинают просто смотреть на проблему новыми глазами. В таком случае, наука оказывается в прямой зависимости от эволюции теории познания, которая и влияет на изменение представлений о природе и мире.

Пол Фейерабенд, другой философ науки, пошел еще дальше, и остроумно показал, что научные опыты и некоторые эксперименты, призванные на заре Нового времени продемонстрировать правоту новой гносеологии (гносеологии модерна), представляли собой прямые подделки и рекламные трюки. Так, Фейерабенд не поленился повторить опыты Галилея, призванные продемонстрировать идею инерции, и убедился, что тот просто недобросовестно подтасовал их результаты. Но для Фейерабенда это было второстепенно, так как, с его точки зрения, откровенная ложь Галилея способствовала развитию научного мышления и впоследствии дала вполне конкретные результаты. В целом же — совершенно в структуралистском духе — Фейерабенд выдвинул идею, что поле науки есть целиком поле гипотез, и что сама идея «доказательства» всегда несет в себе элемент «рекламы», PR'а или «академического консенсуса» (на грани «заговора ученых»). Поэтому, с его точки зрения, развитие науки следует воспринимать как свободное умножение гипотез, которые не могут рассматриваться как до-

казанные или недоказанные (истинные или ложные), но которые так или иначе обогащают гносеологическую сферу. Учение Фейерабенда получило название *«гносеологического анархизма»*.

Объединение концепции Т. Куна о научной истине как о социальном консенсусе академических групп с концепцией П. Фейерабенда о желательности неограниченной «пролиферации гипотез» вплотную подводит к понятию «постнауки», которая снова сближается с гносеологией (как на заре Нового времени), но только на новых условиях — на условиях постмодерна.

В постнауке все научные гипотезы сосуществуют и являются равновероятными в виртуальном пространстве. Они становятся элементами языка, по сути дела своеобразными знаками. Прогресс науки отпадает, так как гипотезы выстраиваются не по диахронической линейной логике синтагмы (подтвержденные гипотезы принимаются и развиваются, не подтвержденные отбрасываются), но по синхронической логике парадигмы, в которой даже взаимоисключающие друг друга или опровергнутые опытом гипотезы вполне могут сосуществовать друг с другом, обогащая поле гносеологических (т.е. языковых) возможностей. Разница между наукой и ненаукой стирается, и все сводится только к силе, яркости и напряженности творческого воображения. В каком-то смысле, наука сближается с искусством, если и вовсе не сливается с ним.

Дж. Хорган: «конец науки»

В конце XX века американский ученый и философ Дж. Хорган попытался обобщить критические теории гносеологов-постмодернистов применительно к науке и провозгласил несколько провокационный тезис о «конце науки». В каком-то смысле он оправдан — той науки, какую знал модерн, действительно больше нет или, по крайней мере, не будет в ближайшем будущем. Постмодернистские тенденции глубоко проникли в научную среду, и даже там, где наука не сливается с

искусством и не растворяется в междисциплинарном подходе, ставшем чрезвычайно популярным в западных образовательных и научно-исследовательских институтах, такие учения как «теория фракталов» Б. Мандельброта или «теория суперструн» выходят за пределы привычного космоса, с которым имели дело ученые Нового времени.

Хорган говорит о появлении «ироничной науки», науки, которая больше не ставит перед собой задачи постичь то, как устроен мир «на самом деле», но которая предлагает гносеологические цепочки для того, чтобы общество могло в разных ситуациях руководствоваться разными взглядами на устройство мира — в каждой конкретной ситуации выбирая то, что наиболее удобно (комфортно). Так и не решенный спор ученых модерна о волновой или корпускулярной теории света служит грубым примером того, как различные гипотезы относительно одного и того же явления могут сосуществовать, не мешая друг другу, и только расширяя сферу возможных выводов.

«Ироничная наука» или постнаука отказывается от «монополии на истину» и лишь предлагает наборы возможностей и методик, которые могут сочетаться или разделяться произвольно. Наука становится наукой-трансформером.

Смерть автора («Il faut changer la langue»)

Ранее мы говорили, что антропологическая перспектива постмодерна кладет конец представлениям об индивидууме. Сами постмодернисты так и говорят: Ницше провозгласил «смерть Бога», упразднение трансцендентного измерения в гносеологических моделях западной философии, а мы провозглашаем «*смерть человека*».

Когда Бога «убрали», остался только человек. По мнению постмодернистов, он и взял на себя «функции Бога» — как Кириллов в «Бесах» Достоевского: *«Если Бога нет, то я — Бог»*. И взяв на себя эти функции через гуманизм,

под веселыми, оптимистическими, демократическими освободительными предлогами, человек, согласно постмодернистам, опять утвердил всё заново: тот же комплекс подавления, отчуждения и доминации, которые на заре Нового времени творцы современной картины мира стремились отменить и преодолеть

Однако, учитывая выводы Соссюра, для того, чтобы по-настоящему освободить человека (от человека), сделать познание чистым, необходимо лишить язык структуры, иерархии, лишить возможности настаивать на субъекте и объекте, фундаментально изменить его. Постмодернисты в связи с этим часто вспоминают фразу французского поэта-символиста Стефана Малларме, выразившего максиму французского символизма: *«Надо изменить язык» («Il faut changer la langue»)*. Маркс, делая ставку на практику революционной борьбы, провозглашал, со своей стороны: *«Раньше философы хотели понять мир, а мы хотим его изменить»*. Политический праксис Маркса философы постмодерна расшифровывают через поэтический праксис Малларме, формулируя свою постгносеологическую задачу таким образом: «Изменить язык» надо таким образом, чтобы *исчез автор*, этот «новый жестокий бог», который появился тогда, когда «умер» прежний. *Текст без автора* становится единственным релевантным полем познания в постмодерне.

Когда высказывание не имеет ни объекта, ни субъекта, оно начинает активно дробиться. Вместо глобального дискурса, например, дискурса науки, отдельной дисциплины, дискурса культуры, социума предлагается ввести систему «локальных дискурсов». Человек, точнее, часть человека говорят о себе, на своем языке, на ходу подстраивая правила, по которым они говорят.

Здесь философия постмодернизма порождает образцы постмодернистского текста. Этот текст допускает (и приветствует) множественность авторов одного и того же высказывания, и одновременно множество противо-

речивых и абсурдных высказываний, приписываемых, вопреки «очевидности» и логике, одному автору (иногда фиктивному). Высказывания пластуются хаотическим, игровым образом, а так как «автора нет», то любой текст обнаруживает себя как многоуровневое цитирование — причем не важно, существовала ли данная цитата до появления в данном тексте или нет. Любое высказывание есть цитата, даже если ее никто не произносил ранее. В этом смысле, также действует правило симулякра — симулякр есть «копия без оригинала».

Игровая стихия цитат и текстовых пересечений составляют ткань процесса познания. Мир, разум, человеческая речь, тела, реальность мыслятся как непрерывный постмодернистский текст. Если нет субъекта и объекта познания, значит, они случайно и эфемерно конституируются по ходу этого познания, не имея никаких правил или вырабатывая правила в данной, конкретной ситуации, чтобы потом снова раствориться.

Отсюда возникает научная программа постмодерна — идея сплавить между собой все дисциплины. Тот факт, что преподавание философии происходит отдельно от преподавания физики, с позиции постмодерна — «скандал и расизм», потому что получается, что эти две науки практикуют апартеид в отношении друг друга и нарушают тем самым «права человека». То же самое и в отношении искусства. Так, американскую певицу Лори Андерсон год держали в научном центре военного центра NASA, чтобы она своими причудливыми перформансами стимулировала изобретательскую деятельность ученых, работающих на оборонную промышленность. Мелодии Лори Андерсон должны прилагаться к научным статьям — the papers — на CD.

В принципе, в постмодерне в едином тексте может (и отчасти должно) быть запрессовано все: наука, искусство, военная промышленность, экономика. Это создает новый язык, пост-язык.

Мишель Фуко: расчищая путь постмодерну

Философ-структуралист Мишель Фуко в книге «Слова и вещи: археология гуманитарных знаний» придумал свою схему развития эпистемологии — науки о познании. Он выделяет три периода:

- *Ренессанс* (XVI в),
- *Классика* (XVII-XVIII),
- *Современность* (XIX-XX).

В эпоху Ренессанса, по Фуко, слово соответствовало объекту, означаемое и означающее были связаны системой «магической прямолинейности» (откуда взаимообратимость). В этом мы можем увидеть всплеск фрагментарного манифестационизма, о чем мы говорили раньше.

Классическая эпоха берет на вооружение эпистемологию, основанную на номинализме. Вещь и мышление разделяются, слово становится конвенцией, что предполагает возможность «словотворчества» — придумывания новых слов для существующих вещей или слов, не соответствующих ничему. Здесь связь между вещами и словами усложняется. В дело вступает автономная инстанция рассудка, вырабатывается математический язык, а мысль становится реальностью системы означающих (signatus), которая перегруппировывает «слова». Складывается рационалистический постулат о перманентности соотношения бытия и его репрезентаций.

Согласно Фуко, понимание «вещей» на этом этапе есть некритическая проекция структуры рассудка, осмысленная в самых общих чертах и взятая как механическое постоянство. Здесь слова второстепенны в отношении мыслительных операций, подсобны, а субъектом знания является рассудок.

Новая эпистема (постклассическая или «современная» — для Фуко «современная», для нас она в прошлом!) видит слова как самостоятельную категорию, воплощающую конкретную историческую субъектность — человека. Здесь открывается путь в постмодерн. Переход от

классической эпистемы к современной оказался сопряжен с *новым способом бытия предметов человеческого познания* (по Фуко, «конфигурации эпистемы»). В постклассической эпистеме слова и вещи, по мысли Фуко, опосредуются «жизнью», «языком», «трудом» и т.д.

Эта постклассическая эпистема в нашей картине парадигм соответствует последней фазе гносеологии модерна, где критика подтачивает оптимизм модерна, но еще не утрачивает связи с человеком, понимаемым по инерции в духе модерна. Слова постклассической эпистемы — это еще человеческие слова, вращающиеся вокруг разумного субъекта. Но на горизонте развития этой линии, прочерченной Фуко, уже мерцает реальность языка (т.е. слов), оторванных от субъекта, языка как такового, языка, который сам себе и объект и субъект, так как он учреждает (как вещь) «того, кто говорит» и «то, о чем говорят». Текст познает текст. «Реальности» как обозначаемого (в классической парадигме модерна) больше нет, но постепенно рассасывается и характер человеческой опосредованности слов и вещей (как в постклассической парадигме).

«Паралогия» Франсуа Лиотара

Историю познания в оригинальной версии излагает другой философ, повлиявший на становление постмодерна, Франсуа Лиотар. По Лиотару, знание в своей основе имеет «*языковые игры*», каждой из которых соответствует особый критерий компетенции — «истина», «технологическая эффективность», «справедливость», «красота».

Лиотар так описывает знание на разных этапах. Он выделяет:

- гносеологию периода Традиции,
- гносеологию периода модерна,
- и то, что он называет «паралогией».

Традиционное знание, по Лиотару, исходит из *плюрализма языковых игр*. Повествовательный характер данного знания отливается в форму рассказа, легенды, сказки, мифа. Это знание, имеющее множество слоев, в котором можно найти «денотативные высказывания относящиеся... к небу, к временам года, к флоре и фауне...», это знание также передает слушателю посредством героя и его поступков свод прагматических правил, образующих общественные связи. Традиционное знание синхронично, оно не нуждается в поддержке прошлого, не нуждается в легитимации, так как имманентно повествованию.

В эпоху модерна классическое знание делает ставку только *на один тип языковой игры*, главная задача которой — *истина*. Такое знание добровольно изолировано от всех других языковых игр, в том числе и социальных. Связь знания и общества носит внешний характер и требует с необходимостью легитимации и институциализации. Философия выступает *легитимирующим дискурсом классической науки*, примером могут служить «великие легитимирующие рассказы»: диалектика Духа, герменевтика смысла и т.д. Лиотар пишет: *«В процессе передачи знания преподаватель выступает носителем истины, одновременно являясь экспертом в данной проблематике»*. Классическое знание характеризуется диахроничностью, верифицируемостью и фальсифицируемостью. Это «игра» сегодня представляется неинтересной, и общество переходит к новым условиям, определяемым Лиотаром как «ситуация постмодерна».

Специфика постмодернистской ситуации в том, что отсутствует как универсальный метаязык, на поиск которого была ориентирована вся классическая наука, так и сакральная легитимация знания в Традиции. Это не отрицает самой возможности повествовательности: например, диктор, рассказывающий что-либо по телевидению. Смысл в том, что речь диктора коротка и обрывиста, инкрустирована в разнородный контекст из рекламы, развлекательных программ или фильмов. В отличие от повествования классической науки повествование диктора ненакопительно, обратимо и не обязательно. То, что говорит диктор, еще воспринимается как «истина», но это не истина науки, не истина диктора и не истина зрителя.

— Это ничья истина, она никому не принадлежит и никого ни к чему не обязывает. Фигура диктора предвосхищает дальнейшее развитие постмодернистского дискурса, когда каждый сможет стать «сам себе диктором», не отвечая ни перед кем и ни перед чем (включая самого себя) за то, что он «несет».

В такой ситуации в области науки ведущей фигурой становится не профессор-теоретик, а креативный экспериментатор-техник.

По Лиотару, главная черта постмодернистского знания — это *«имманентность самим себе дискурсов о правилах, которые они узаконивают»*. Иными словами, цикл знаний и даже наук становится более коротким. Например, законы физики и законы изучения физики в физике постмодерна могут меняться прямо по ходу проведения эксперимента или изучения конкретной проблемы. Обоснование ищется не вовне, в какой-то «трансцендентной» инстанции научной истины, которой необходимо подчиняться, а изобретается по ходу дела и применительно к конкретной ситуации. Это можно представить как спортивную игру, правила которой меняются прямо по ходу ее развертывания. Начали играть в футбол, но в середине первого тайма всем раздали клюшки, а футбольное поле оперативно залили льдом. Во втором тайме лед растопили и на месте хоккейной площадки возник бассейн, где провалившиеся хоккеисты, оперативно сбросив коньки, включаются в ожесточенное соревнование по водному поло. В конце концов, оказывается, что это был турнир по шахматам. Это и есть «имманентность самим себе дискурсов о правилах, которые они узаконивают». Лиотар поясняет: *«Вопрос состоит не в том, чтобы знать, кто является противником, а в том, чтобы знать, в какую игру из множества возможных игр играют»*.

Эти имманентные самим себе дискурсы образуют то, что Лиотар называет «малыми нарративами», короткими рассказами, «клипами». Эти нарративы действуют в пре-

делах локальных обществ и не претендуют на то, чтобы стать всеобщими. В перспективе, циклом «малого нарратива» может стать отдельный индивидуум, который только и сможет понять ту науку (или эпистему), которую он сам для себя по данному конкретному случаю изобрел. А при переходе к постчеловечеству, это будет «история», рассказанная рукой ноге, о чем-то только ей — руке — ведомом.

В качестве легитимации в эпоху постмодерна Лиотар предлагает *паралогию*, которую он определяет как основанную на «открытой систематике», локальности и «антиметоде». Паралогия, по Лиотару, легитимирует высказывания науки (как «антимодели стабильной системы») в той мере, в какой они разрушают прежние высказывания и правила игр и генерируют новые. Но это уже явно постнаука. Такая постнаука должна быть занята поиском различий, нестабильностей, случайностей и противоборствующих стратегий со стороны того, что ситуативно конституируется как ее объект.

Жан Бодрияр: гиперреальность и четыре порядка симулякров

Бодрийяр называет то, что приходит на смену «реальности» в постмодерне — «гиперреальностью», основанной на симулякрах. Гиперреальность вполне может быть рассмотрена и как онтологическая, и как гносеологическая категория.

В книге «Символический обмен и смерть» Бодрияр вводит принцип «прецессии симулякров», означающий что в постмодерне симулякры предшествуют реальности, и реальность именно за счет этого становится гиперреальностью. Мы говорили о симулякрах с позиции постонтологии. Добавим несколько формул Бодрийяра с позиции постгносеологии.

Бодрияр выделяет три порядка симулякров, предваряющих наступление гиперреальности.

Первый порядок симулякров таков, что в нем *знак соответствует реальности и открывает ее*, он фиксиро-

ван и обязателен — социальная позиция личности читается в его костюме. По Фуко, это эпистема периода Возрождения. В такой ситуации симулякра нет и нет для него концептуального места.

Второй порядок симулякров соответствует ситуации, когда знак призван обмануть тех, к кому он обращен, завуалировав реальность. Здесь начинается *расхождение между вещами и репрезентациями*. Репрезентаций становится *больше или меньше*, чем соответствующих им вещей. Промышленное производство позволяет воспроизводить один и тот же продукт до бесконечности — фотографии и кино позволяют сделать то же с произведением искусства. Знак постепенно автономизируется от прямой и однозначной модели signans – signatum. Здесь симулякры берут свои истоки.

Третий порядок Бодрийяр называет «порядком симуляции», здесь *модели первичны по отношению к вещам*, т.е. базовых вещей (реальности) нет, а ее отсутствие завуалировано тиражированием «моделей». В этот момент начинается постмодерн.

Четвертый порядок представляет собой *реальную доминацию симулякров*, которые предшествуют даже «моделям» и вообще никак не связаны ни с какой реальностью, так как реальности больше нет. Этот четвертый порядок симулякров есть расцвет постмодерна.

На этом этапе и происходит вступление в гиперреальность, а граница между реальным и воображаемым окончательно стирается *в самостоятельности знака*, заменяющего собой и онтологию и гносеологию. Реальность и смысл подвергаются «имплозии». Всем становится понятно, что мы живем в обществе симуляции и репрезентативная и референциальная функция знака не может рассматриваться серьезно. Важно, однако, подчеркивает Бодрийяр, что реальность исчезает не в пользу воображаемого, но в пользу *гиперреального*. *«Симуляция истинней, чем истина»,* — заключает он.

Шизоиды и параноики как гносеологические типы

Жан Бодрийяр описывает ситуацию постмодерна чрезвычайно подробно, прослеживая те изменения, которые происходят с концептами модерна (и отчасти премодерна) в фазовом переходе к постмодерну, который он считал *свершившимся фактом*. Тексты Бодрийяра вполне могут рассматриваться как классический фундамент постфилософии. Хотя надо подчеркнуть, что сам Бодрийяр относится к постмодерну довольно критически, по крайней мере, никак не разделяя «освободительного» пафоса других философов-постмодернистов и считая, что с концом модерна наступает, по сути, «конец всего». Этот период Бодрийяр называет «постисторией». Но в отличие от других критиков постмодерна, таких как Юрген Хабермас или Энтони Гидденс, пытающихся доказать, что «модерн не кончился» и что «постмодерн — явление временное», Бодрийяр не сомневается в том, что постмодерн фатален.

Важнейшим элементом феноменологии постмодерна у Бодрийяра является понятие «шизофрении». Он понимает «шизофрению» не в клиническом смысле, а как определенный тип психологического отношения к миру. Шизофрения противопоставляется здесь не норме, здоровью, но паранойе. Субъект-шизоид склонен в осуществлении гносеологического акта становится на сторону объекта. Упорядочивающие связи его рассудка ослаблены и чувственно воспринимаемые им вещи сплошь и рядом перетягивают его «*на свою сторону*». Шизоид льнет к объекту, обволакивает его, срастается с ним — иногда ценой утраты способности к рационализациям и обобщениям. Когда эта психическая особенность перерастает определенные пределы, мы имеем дело с клинической формой шизофрении. Но шизоидами являются и множество совокупно здоровых личностей, которым либо трудно, либо неинтересно обобщать чувственные эмпирические данные в развитые рациональные системы, связывающие — пусть приблизительно — все со всем.

На противоположном полюсе находится параноидальный тип личности. Он, напротив, тяготеет к утверждению рациональных обобщений даже в том случае, если органы чувств и опыт опровергает их явным образом. Для параноика важнее всего непротиворечивость представлений, рациональных конструкций. Параноик стоит на стороне рассудка во всех случаях, даже тогда, когда объекты опровергают рассудочные заключения о них. Параноикам свойственна прямо противоположная гносеологическая установка, нежели шизоидам. Они предпочитают иметь дело не с «реальностью», но с ее схемой, с ее описанием, с «инструкцией по применению», и без такой инструкции параноики полностью теряются.

Бодрийяр, как и большинство философов-структуралистов считает, что для эпохи модерна был свойственен преимущественно параноидальный тип, отражающий саму суть научной и гносеологической программы Нового времени. Модерн есть полное торжество паранойи, причем это превосходство утверждалось за счет прямого подавления шизоидных типов и свойств.

Квалифицировать в этих терминах гносеологию премодерна однозначно трудно. Но представляется, что в манифестационизме параноидальное и шизоидное сбалансированы и почти равнозначны (ведь там нет ни онтологической, ни гносеологической оппозиции субъекта и объекта), а в креацинизме начинает преобладать паранойя. Так как модерну в парадигме Традиции предшествует именно креационизм, то определенный параноидальный стиль познания может рассматриваться как то общее, что сближает между собой европейский креационистский премодерн и европейский модерн.

Для Бодрийяра, как и для других постструктуралистов, постмодерн состоит в однозначном преобладании шизоидного начала. Паранойя модерна заканчивается, наступает эра шизофренического постмодерна. Шизофрения или шизоидность становятся отличительной чертой постгносеологии. Познающий субъект однознач-

но становится на сторону вещи, но не реальной вещи, а вещи постмодерна, поствещи, которой является знак (ничего не означающий), т.е. симулякр. Симулякр, таким образом, абсорбирует в себя субъекта постмодерна (или то, что от него осталась). Поэтому сам человек в этой парадигме (постчеловек) не может обосновать свое отличие от симулякра, не хочет этого делать, и даже не подозревает, зачем это нужно. Постчеловек сливается с симулякром, но так как симулякр постоянно мутирует, никогда не стоит на месте, вечно подмигивает, мерцает, перетекает в другой симулякр, то шизофренический процесс пост-познания приобретает «развлекательный» характер. Это новое издание «веселой науки»: шизофреник, познавая, *раз-влекается*, т. е., этимологически, *влечется* в *раз*ные стороны — туда, куда его манят симулякры. Симулякр в гносеологии постмодерна есть и субъект и объект познания. Поэтому симулякр в постмодерне становится новой и перманентной мотивацией тотальной шизофрении — искусственно и постоянно стимулируемой.

Шизомассы

Другим важным понятием теории Бодрийяра является тема «масс». Бодрийяр придает этому термину особое значение, в отличие от его банального использования или его концептуализации в философии Ортеги-и-Гасета. По Бодрийяру, массы как явление появились только тогда, когда субъект в западной истории прошел все стадии трансформации. В классовом обществе раннего и среднего капитализма (модерн) субъект приобрел классовый характер. Коллективным субъектом были буржуазия и пролетариат, и динамика их отношений предопределила структуру социальности, включая гносеологические стратегии. (В этом пункте Бодрийяр следует за Марксом). В постмодерне класс заканчивается. Буржуазия и пролетариат перемешиваются до неузнаваемости. Имущие делятся с неимущими «возможностями» стать имущими и мощной — даже подчас упреждающей — социальной защитой. Из

двух коллективных социальных субъектов получается не один, но ни одного. Это Бодрийяр и называет «массами».

Масс в модерне нет, есть классы. Массы выходят на арену только в постмодерне. Классы были коллективны, выражали общее сознание. Массы «сингулярны», т.е. не объединены никакой коллективной идеологической скрепой. И будучи сингулярными, т.е. не имея никакой общеобязательной рациональности (никакого влияния параноидального начала), они шизофреничны.

Бодрийяр пишет об этом так: *«Банальная стратегия контроля рационального или ироничного субъекта над объектом более невозможна. Шизофрения не оставляет выбора: в нашем распоряжении только «фатальная стратегия» перехода на сторону объекта, признания его гениальности и его экстатического цинизма, вхождение в игру по его правилам. Объект должен нас совратить, а мы должны отдаться объекту».*

И далее: *«Параноидального субъекта индустриальной эпохи «стирает» новый субъект-шизофреник, «больной» шизофренией имманентной распущенности, что вовсе не означает для него потерю реальности в клиническом понимании шизофренических расстройств. Наоборот, речь идет о полном гиперконтакте с объектами, перманентной гиперблизости миру. Шизофреник «становится чистым экраном, чистой абсорбирующей и ресорбирующей поверхностью…(…) Массы скандально сопротивляются императиву рациональной коммуникации. Им дают смысл, они хотят спектакля. Никакое усилие не заставит их обратить внимание на серьезность контента, даже на серьезность кода. Им дают послания, но им нужен только знак. Они боготворят знак, боготворят игру знаков и стереотипов, боготворят их пока они разрешаются в зрелищной секвенции».*

Массам ничего не завещано и ничего не предписано. Они предоставлены сами себе, но у них нет при этом своего «я». Так чему же они предоставлены? *Они предоставлены лучам телевизора.* Только телевизор (шире, СМИ эпохи постмодерна) конгруэнтен шизофренической структуре масс.

Бодрийяр так описывает это: *«Массы» — молчаливое большинство, черная дыра, поглощающая социальное; они тяготеют к физической и статистической форме, одновременно несоциальной, сверхсоциальной и совершенно социальной. Они не могут быть управляемы никакой политической властью, но массы порождают иллюзии власти, иллюзии быть властью; функционирование всех современных систем привито на теле этого смутного существа масс. Массы нигде, никем и ничем не могут быть представлены. Они существуют помимо и вне демократической репрезентации; они парадоксальным образом сочетают в себе сверхуправляемость и катастрофическую угрозу тотальной дерегуляции. Их невозможно сбить с пути или мистифицировать, ведь они никуда не движутся и ничем не заняты. Они поглощают всю энергию и информацию, растворяя при этом все социальное и все антисоциальное. Массы дают тавтологичные ответы на все вопросы, ибо на самом деле они молчат — они безмолвны, как звери. Наивно полагать, что массы созданы манипуляциями средств массовой информации. Массы сами по себе являются сообщением («mass (age) is the message»). Вероятно, массы превосходят в этом СМИ, но в любом случае и те и другие находятся в одном общем процессе. СМИ — это своего рода генетический код, управляющий мутацией реального в гиперреальность; он, следовательно, не реализует функцию социализации, а, напротив, излучает социальное в черную дыру масс, за счет чего последние набирают критический «вес» и парадоксальным образом обращают систему в гиперлогику амбивалентности, заставляя ее давать всегда больше и принуждая себя всегда больше потреблять — все что угодно ради какой угодно бесполезной и абсурдной цели».*

В другом месте Бодрийяр уточняет: *«Не медиа оглупляют массы, массы оглупляют медиа».*

Бодрийар дает очень веселую критику царству знака — обществу такого потребления, при котором люди потребляют не вещи, а знаки. Знаки в форме социальных рейтингов, знаки в форме моды, в форме вещей, принципиально ненужных. Идея полностью искусственного спроса, с точки зрения Бодрийара, завершит историю и логику классического капитализма; отныне люди станут потреблять не то, что им надо, а то, что им принципиально и абсолютно не нужно. Экономику, основанную на *производстве и потреблении чистого знака*, Бодрийяр называет «семиургией». Это, собственно, то, первые признаки чего называют «новой экономикой», но что можно также назвать «постэкономикой».

Шизоанализ

В отличие от Бодрийяра, философ Жиль Делез и психоаналитик Феликс Гваттари рассматривали постмодерн в оптимистической перспективе, полагая, что в парадигме постмодерна может быть реализован тот освободительный потенциал, который был заявлен, но не осуществлен в модерне. Постмодерн видится здесь как учет ошибок Просвещения для воплощения в жизнь того, что само оно провалило. Франсуа Лиотар, Ролан Барт, Юлия Кристева, Жак Деррида придерживаются сходной с ними позиции, составляя совокупно течение постструктуралистов, ставящих своей целью утверждение «освободительного» потенциала постмодерна с бдительным вниманием к тому, чтобы и в эту парадигму не проникли старые принципы господства, отчуждения и доминации (иногда совокупно называемые «фашизмом»). Поэтому постструктурализм принято относить к «левой» философии, и философы этого направления охотно обращаются к марксизму и материализму, хотя в своеобразно понятном — уже постмодернистском ключе.

Ж. Делез активно развивает двойственное деление психологических типов на параноиков и шизоидов, придавая им социально-политическое измерение. С его точки зрения, власть (элита) всегда параноидальна, поэтому

«государственная философия» есть *паранойя упорядочивающего рассудка*. Ей противостоят «массы», которые воплощают в себе шизофрению и выступают от имени нечленораздельной стихии тел.

Государственная философия» основана на понятиях «паранойи», «идентичности», «сходства», «истины», «справедливости» и «отрицания», которые позволяют иерархически структурировать внутренние области репрезентационного мышления — субъект, понятие, объект. Согласно Делезу, это характерно для любой власти, в какой бы парадигме мы ее ни рассматривали. И в Новое время буржуазия, и даже советские и маоистские лидеры, полностью воспроизводили этот тип «государственной философии» — точно так же, как в рабовладельческих и феодальных обществах. Однако эта параноидальная цитадель рассудка постоянно подмывалась «бессознательным» (понятым в постфрейдистском ключе с опорой на идеи Лакана). И в постмодерне возникает возможность осуществить революцию, освободить шизофренические массы и ликвидировать отчуждающие нормативы власти как таковой.

Шизофренические массы, по Делезу и Гваттари, должны организоваться в «номадические потоки», которые размоют окончательно принципы мышления в категориях власти с их иерархическими структурами, жестким закреплением субъект-объектных ролей и подавлением свободной игры сил. Эти «номадические потоки» должны образовать особую шизофреническую гносеологию, основанную на отказе от идентичности, постоянных различениях, перманентном сопротивлении властным стратегиям рассудка. Делез и Гваттари называют это *шизоанализом*.

Шизоанализ призван выстроить иную структуру мира, основанную на гладкой поверхности, а не на всегда рельефном (с высотами и низинами) смысловом пространстве «государственного мышления». Это гладкое пространство не должно ограничиваться областью фило-

софии, но обнаруживает себя во всем — в культуре, в экономике, в психологии, в различных направлениях литературы, искусства, музыки.

Шизоанализ направлен на высвобождение «потоков желания» из структуры индивидуума модерна, целостность которого, по Делезу и Гваттари, обеспечивается наличием *тела, обладающего органами*. В привычном для нас человеческом теле освобождение невозможно, так как его структура четко иерархизирована в символическом и био-анатомическом смысле. Поэтому шизоанализ обращается к «телу без органов», о котором писал Антонен Арто, как к образцу «гладкого пространства», чистой поверхности.

Шизоидному типу свойственно рассеиваться по объектам. В шизоанализе это свойство, идущее наперекор ценностям «индивидуума» и «рационального порядка» в антропологии модерна, берется в качестве позитивной программы. Тем самым «дивидуум», переход к нему, поощрение его явления для Делеза и Гваттари становится чем-то желаемым и позитивным.

Ризома

Важнейшим пунктом философии Делеза и Гваттари является концепция «ризомы» (от латинского rhisoma — «клубень», «корневище»). Понятие «ризомы» описывает то, что будет главным действующим лицом постмодерна. Говорить о субъекте, человеке, мире, рассудке, реальности, познании (в узком смысле слова) в адекватно осмысленном постмодерне уже не приходится, и тут возникает новый тезаурус. В версии Делеза, «ризома» является эмпирическим центром эксцентричного и экстравагантного ансамбля постонтологии (постгносеологии).

Что такое «ризома»? Мы можем приблизиться к пониманию этого путем выяснения того, чем она не является. Эта концепция, которая призвана воплотить в себе удачный результат полного и окончательного преодоления «государственного мышления», т.е. всех типов иерархий, логических систем и даже структур. «Ризома» —

это одновременно и «субъект» и его «объект», и «реальность» и «вещество», и «познание» и «бытие», и «научная программа» и «религия», и «цель» и «архетип», и «сущность» и «экзистенция» — но только в постмодерне. Это и есть постструктура парадигмы постмодерна, описанная как факт и как цель, как результат и как предпосылка. В данном случае мы не можем найти во множестве элементов других парадигм ни одного, ни нескольких единиц, соответствующих ризоме. *Ризома — это то, чему в предыдущих парадигмах нет ни точных, ни приблизительных аналогов*.

Делез пишет: *«Ризома не подчиняется никакой структурной или порождающей модели. Она чуждается самой мысли о генетической оси как глубинной структуре»*. И в другом месте: *«Ризома не сводится ни к Единому, ни к множественному. Это не Единое, которое делится на два, затем на три, на четыре и т.д. Но это и не множественное, которое происходит из Единого и к которому Единое всегда присоединяется (n+1). Она состоит не из единств, а из измерений, точнее, из движущихся линий. Она образует многомерные линеарные множества без субъекта и объекта, которые сосредоточены в плане консистенции и из которых всегда вычитается Единое (n-1). Такое множество меняет свое направление при соответствующем изменении своей природы и самого себя»*.

У ризомы нет и не может быть *«ни начала, ни конца, только середина, из которой она растет и выходит за ее пределы; (...) ризома развивается, варьируя, расширяя, захватывая, схватывая, внедряясь»*.

Ботаника, откуда заимствован образ «ризомы-клубня», позволяет уточнить то, что понимали под ним Делез и Гваттари. Клубневое растение в отличие от обычных растений растет не вертикально (стебель или ствол вверх, корни — вниз), но горизонтально, распространяясь под поверхностью земли. Расти вертикально для постмодернистской ботаники — это «фашизм». Расти надо только как клубень. Клубень может пускать то там, то

здесь рост-ки и корни, но это не принципиально, основная часть всегда находится «где-то еще», двигаясь под поверхностью земли и произвольно создавая второстепенные и не принципиальные для всего растения — почти игровые — корни и кроны. Клубень, давший ростки, нельзя выкорчевать, срезав ствол и извлекая из земли корни. Он будет жить, как ни в чем не бывало, так как основное его тело лежит *между* этими «мнимыми» ростками и надежно защищено. Наталкивается на асфальт, клубень без особого труда находит себе выход в другом месте, где поверхность мягче.

Сама структура клубня представляет собой причудливое фрактальное напластование различных органических плоскостей, перемежающихся друг с другом, врастающих друг в друга, создающих складки и приращения.

Ризома — это нечто, совершенно ускользающее от схватывания инструментами рассудка. В чем-то ризома пытается концептуально выразить растительное или животное бытие, воспринятое напрямую, без опосредующих стратегий рассудка. В ризоме есть нечто от того, как, видимо, зверь «мыслит» себя и мир. Это предвосхитительное описание стратегии «ожившей вещи» или предел успешного и окончательного перехода на сторону вещей, к которому всегда тяготеет шизоид или шизофреник, никогда не в состоянии этого достичь на практике, так как ему препятствует в этом иерархические структуры пусть остаточного, но рассудка, и все могущество культуры, власти, общества, языка и т.д.

Ризома, по Делезу и Гваттари, есть *«семиотичное звено, как клубень, в котором спрессованы самые разнообразные виды деятельности — лингвистической, перцептивной, миметической, жестикуляционной, познавательной. Самого по себе языка, его универсальности не существует, мы видим лишь состязание диалектов, говоров, жаргонов, специальных языков», которые, «словно крысы, извиваются одна поверх другой».*

Ризоморфная среда — это «мир без стержня», постоянные пульсации хаотических, не ориентированных состояний, которые подходят вплотную к моменту самоорганизации, но всякий раз снова низвергаются в плоский хаос, чтобы потом снова попытаться создать из плоскости рельеф. Этот рельеф иногда *почти* создается, но натяжение поверхности никогда не разрывается окончательно: и горы, и моря, и овраги и холмы всякий раз неизменно оборачиваются безупречной плоскостью экрана. Ризома в отличие от «вещи» может симулировать рассудок, но эта симуляция составляет не фатальность, но свободную прихоть незаинтересованной игры.

От высшего тождества к симулякрам. «Бесовская текстура»

Итак, окинем взглядом, как происходит трансформация гносеологических моделей. В манифестационизме премодерна субъект и объект совпадают в имманентном, божественном бытии. Через них происходит замкнутый цикл сознания вокруг великого тождества.

В креационизме возникают первые преграды: трансцендентный Бог отделен от тварного субъекта (человека) и от тварного объекта (вещи). Познание свершается под эгидой веры, гносеологических стратегий, центрированных в акте креации.

Эпоха модерна, автономный рассудок освобождает нас от трансцендентности и креационизма, и между объектом и субъектом остается лишь процесс мышления.

У Канта происходит автономизация мышления и ставится под вопрос субстанциальность субъекта и объекта. У Соссюра на место мышления заступает язык, и постепенно субъект и объект в постмодерне, в конце концов, исчезают, и на их место приходит текст.

Текст постмодерна воспроизводит виртуальную реальность (гиперреальность) на основе симулякров и представляет собой шизоаналитическую гладкую поверхность, в которой резвится ризома. Это и есть поле постгносеологии, теория познания и наука в парадигме постмодерна.

Кант (малый рационализм)	Неокантианцы (Коген, Кассирер), Ф. де Соссюр (структурализм, язык как парадигма)	Постструктурализм, Делез, Барт, Лиотар (текст, ризома, цитаты, контекст)
→	→	
признание внутренней природы рассудка и мира непостижимыми ноуменами	коннотационная (языковая, контекстуальная) природа знака	конец донотата, исчезновение signatum
мыслящий субъект	язык и говорящий субъект	текст сам по себе (смерть автора)

Формирование эпистемы постмодерна (постгносеологии)

Трудно представить себе познание, в котором нет субъекта и объекта, представить себе осмысление реальности, где нет того, кто осмысляет, и нечего осмыслять.

Всё это переводит нас в сферу новой «паралогической» эпистемы, где остается единственное поле «бесовской текстуры», в которой развертываются игры того, у чего нет имени. «Бесовская текстура» — характерное выражение философии постмодернизма. Когда у текста исчезает автор, никто не может сказать, откуда берется текст. И если текст содержит признаки «жизни», то эту жизнь проще всего приписать полусуществующей фигуре демона, беса. В постмодерне «бесовская текстура» заполняет собой все. Пространство для дистанции в отношении нее, для ее критики сузилось до бесконечно малой величины, если не сказать страшнее — исчезло вовсе. Это требует от нас очень тонкого, внимательного и пронзительного отношения к постгносеологии.

Завтра, которое наступило

Уместно задать вопрос: до какой степени постгносеология является предвосхищением будущего, которое может оказаться ложным, а в какой степени это уже нечто свершившееся? Надо сказать, что в философском смысле парадигма постмодерна уже несколько десятилетий является в Европе и США мейнстримом интеллектуального направления. Постмодерн принят безоговорочно, без уточнения отношения к нему — он вдохновляет революционеров, менеджеров, узких специалистов, философов и интеллектуалов самых разных направлений. Постмодерн — это общераспространенное состояние современного западного человека, желающего иметь мало-мальски стройную картину мира.

Еще Шекспир, гениально заглядывая в постмодерн, в «Макбете» говорил, что «мир — это история, рассказанная идиотом». Гносеологические парадигмы, которые здесь описаны, не являются произволом какой-то группы сбрендивших философов. Сам ход изменения структуры познания и логика развертывания различных эпистем при переходе от парадигмы к парадигме приводят нас к тому, что постгносеология не является случайным и чисто умозрительным явлением. Постгносеология, которая своей тьмой всё более и более отчетливо проясняется вокруг нас, в нас, против нас, является тем единственным, с чем нам в самое ближайшее время придется иметь дело. Никакого пространства, кроме ризоморфного, вот-вот не останется, и против раскрепощенных шизоаналитических масс не сможет выстоять никто и ничто.

Конечно, не все разделяют самые радикальные тезисы Делеза, Гваттари, Лиотара или Бодрийяра. Многие констатируют, что постмодерн заключает в себе опасность и угрозу, если не сказать больше. Консерваторы всех типов отшатываются от постмодерна, как от «чумы». Некоторые философы пытаются «перезапустить программу модерна», чтобы избежать тех странноватых

и подчас ужасающих сценариев, которые несут в себе постгносеология, дивидуум, ризома или виртуальность.

Но, как в эпоху Ф. Бэкона, Р. Декарта или И. Ньютона, основы парадигмы модерна были сформулированы теоретически (хотя они и тогда многих пугали, многим казались нелепой случайностью или аберрацией ума) и в дальнейшем лишь развертывались в реальности (хотя и не всегда гладко и по строго линейной траектории), так и в наше время философы-постмодернисты теоретически обосновали и описали ту картину, которая имеет ярко выраженные парадигмальные свойства и непротиворечивую систему описаний и заключений. Можно не доверять и сомневаться сколько угодно, но от этого наступление постмодерна не отдалится и не остановится. Он уже глубоко вторгся на территорию современной мысли, культуры, искусства, общества, даже политики и экономики. И изгнать его оттуда путем простых сомнений, причитаний или заклинаний невозможно.

Для нас важно понимать, что постмодерн не экстравагантная периферия «сытого Запада», «богатого Севера», играющего в интеллектуальные игры от пресыщенности и усталости. Это объективная ткань — текстура — общества, которая поджидает нас сразу за пределами России на западном направлении.

Вопросы и ответы

Вопрос: *Когда вы говорите о Канте, не кажется ли вам, что вы берете какой-то первоначальный срез его критики чистого разума, не учитывая позднейшие разработки в области практического разума. Не кажется ли вам, что вы сужаете его философию?*

Ответ: Безусловно, в моем изложении есть определенная схематизация. Конечно, я говорю о Канте схематично, оставляя за бортом 70 % из того, что он написал. Но я рас-

ПРЕМОДЕРН		**МОДЕРН**	**ПОСТМОДЕРН**
манифестационизм, политеизм, язычество	креационизм, монотеизм, авраамическая традиция	рационализм, материализм, эмпиризм	иррационализм, шизоанализ, ризома, ирония, исчезновение денотата, «смерть субъекта»
онтология равняется гносеологии	катафатика — апофатика	Декарт, Ньютон, Беркли, Юм, Кант	постструктурализм, Делез, Гваттари
Платон Аристотель	Возрождение	Неокантианство, структурная лингвистика (Соссюр)	

Этапы истории философии: от манифестационизма к постструктурализму

сматриваю Канта, и особенно неокантианство, как важнейший тренд в развертывании парадигмы модерна и в подготовке смены парадигм. Конечно, его «трансцендентальный идеализм», его признание ноуменальности Ding-an-sich еще не значит, что он отказывает субъекту и объекту в существовании. Кстати, с его точки зрения, утверждать небытие субъекта или объекта было бы столь же «дерзко» и «неоправданно», как утверждать их бытие. Он просто демонстрирует, что чистый рассудок не способен достаточно обосновать онтологический аргумент. Отказ объекту и субъекту в бытии мы встретим более определенно у неокантианцев (причем в большей степени речь идет об объекте), и уже окончательно у структуралистов и постмодернистов, т.е. спустя двести лет после Канта. Но именно Кант открывает путь, расчищает пространство от идолов «большой рациональности» и устанавливает своего собственного идола — идола «малой рациональности».

Вопрос: *Как вы полагаете, вот этот текст, то единое, во что всё сливается у постмодернистов...*

Ответ: Это не единое, это всегда *минус один*.

Вопрос: *Если мы его обожествим, не будет ли это шаг назад, прямо в премодерн и всё начнется сначала?*

Ответ: Осмысление структуры постмодерна показывает, что, вероятно, постмодернисты как таковые довольно быстро исчерпают модерн и примутся за пожирание премодерна. Поэтому драматический потенциал *нарастающего богохульства* лежит в основе эмпирического продолжения постмодернистического наступления. Дистанция между текстами постмодерна и религиями премодерна очевидна. Я не вижу, как можно обожествить «бесовскую текстуру»... Хотя, вы правы, что есть какое-то пародийное сходство, пародийная симметрия между постмодернистической постгносеологией и структурами премодерна. И это сознавали сами постмодернисты. Не случайно Жорж Батай интересовался архаическими опытами и даже читал Р.Генона. В одном из выпусков «Nouvellle Ecole», журнала «новых правых», Шарль Шампетье докопался до отметок в «Национальной библиотеке» в Париже, из которых явствует, что Жорж Батай — гуру структуралистов — заказывал в книгохранилище и читал несколько книг Генона подряд. Не случайно, он в свое время объявил «surfachisme»... Параллели между

фундаментальным, архаическим премодерном и некоторыми сторонами постмодерна есть. Они не могут нас не удивлять... Ваша интуиция интересная, но здесь надо очень осторожно выстраивать параллели. Вначале надо понять, в каком смысле «бесовская текстура» постмодернистов относится к бесам религии. А далее следует проделать экскурс в генеалогию и онтологию самих бесов. Все это требует серьезного разбора. В книге «Философия Традиции» в главе «Сатана и проблема предшествования» я набросал кое-какие соображения на этот счет. Во всяком сходстве есть много различий, и очевидно, что постмодерн это никак не восстановление премодерна даже в его наиболее архаической и ультраманифестационистской фазе (как это иногда может показаться на основе симпатии некоторых постмодернистов к архаическим культам — природу этой симпатии еще предстоит внимательно осмыслить и истолковать).

Вопрос: *Понятие «ризома» в постмодерне и понятие «небытия» в премодерне... В чем разница?*

Ответ: Разница, безусловно, есть. Ризома — это как бы небытие, но сбрендившее. В премодерне небытие как всевозможность порождает все структуры, космос. Но ризома ничего не порождает и не учреждает. Она открывает себя не как космос, а как «хаосмос» — термин, который Делез предлагает вместо космоса. Хотя провести грань между небытием и хаосом в традиционных мифологиях довольно трудно подчас, потому что речь идет о животворном небытии. Сущностью ризомы является ничто, ничего не порождающее, невозможность. Поэтому ризоматический хаосмос — это пародия на космос, а не сверхкосмос, это недокосмос, попытка создать космос, всякий раз обрывающаяся в последний решающий момент — как в мифе о Сизифе...

Вопрос: *Мне кажется, вы смешиваете понятие «мировоззрение» с понятием «гносеология». То, что вы называете в период премодерна гносеологией, это не гносеология, а ведическое мировоззрение народов раннего исторического периода. Гносеология началась в Новое время с Бэкона...*

Ответ: Можно ли применять термин «science» к тому, что было до Ньютона? В «Enciclopedia Britanica» использован термин «prescience» — «преднаука» или «преднаучное мировоззрение». Строго говоря, гносеология в том контексте, в котором вы говорите, абсолютно верно, началась в эпоху мо-

дерна. Для того, чтобы описать парадигмальное развитие гносеологии до того, как она началась и после того, как она закончилась, я по аналогии использую термин «гносеология», имея в одном случае, когда говорим о мифическом мышлении, предгносеологию, а потом постгносеологию. И если в постмодерне я это акцентирую, то точно так же следовало бы говорить о гносеологии применительно к традиционному обществу как о предгносеологии. Эта поправка важная. Понятия живут внутри парадигмы, а не вне ее, поэтому мы вынуждены постоянно осуществлять языковые сдвиги и коррекции, что всегда приводит к неточностям. Любое описание по необходимости отсылает к одной из парадигмальных моделей, мы не может от нее оторваться, потому что дискурс тогда потеряет всякий смысл. Иногда мы оговариваем соответствия и семантические сдвиги между элементами парадигмальных множеств, иногда нет.Что касается термина «мировоззрение», которое используете Вы в сочетании с прилагательным «ведическое», это, строго говоря, еще менее точно, так как «мировоззрение» — понятие еще более позднее, нежели гносеология и появилось уже на критической стадии развертывания модерна. Его предложил Дестют де Траси в начале XIX века, а популяризировали Маркс и Энгельс. Фрэнсис Бэкон был намного раньше… Но Ваша поправка в целом может быть принята. Кстати, сам Генон — традиционалист par excellence использовал посткартезианский термин «онтология», шлегелевский «Абсолют» и многое другое для описания Традиции. И даже не оговаривал и не обосновывал возможность такого применения философских концепций модерна, который сам нещадно критиковал, к парадигме премодерна.

Вопрос: *Философия Делеза изначально была направлена на критику логоцентризма. А что можно сказать об этом тезисе против логоцентризма применительно к восточной, индийской манифестационистской традиции?*

Ответ: Во-первых, западный человек, говоря «универсальное», подразумевает *свое*. Логос для Делеза или для любого западного человека — это *логос западноевропейской культуры*. Вне западноевропейской культуры для человека Запада существуют только какие-то экзотические экстравагантности. Европейское мышление — мышление активно расистское, и под «языком» европейские люди понимают

свой язык и свои термины, логос для них — явление только западноевропейской культуры. Поэтому *атакуя логос, они атакуют западноевропейскую культуру*. О других культурах они просто не знают и знать не хотят. Вначале это было обусловлено их трактовкой универсализма: западное и европейское приравнивалось к всемирно-историческому, а неевропейское человечество рассматривалось как недоевропейское человечество и, по сути, как недочеловечество или еще не человечество. Теперь западные люди не хотят знать ни о чем другом, исходя из локальности дискурса. Они умудряются в любом случае и при любых обстоятельствах обойти всё остальное человечество. С этого тезиса начинал свою книгу, положившую начало евразийской философии, князь Николай Трубецкой — «Европа и человечество». Европа умудряется ускользнуть от контакта с человечеством при всех условиях: то игнорируя его, то, наоборот, обращаясь к нему, то его оккупируя. В текстах постмодернистов я с трудом нашел всего несколько страниц о Востоке и не о Западе в целом. Я думаю, что они считали Восток тем местом, откуда привозят наркотики, а не тем, где о чем-то думают. Если же кто-то из них начинал интересоваться Востоком, с тех пор они там и исчезали, тонули. Потому что Восток, да и весь не-Запад — это такой мир, в котором западным людям как таковым, с их критериями и установками, просто делать нечего, и сказать им там нечего. Вне Запада — другая система, другая парадигма, там нет логоса в западном понимании, это другой мир. Если отойти в сторону от евроцентричного дискурса — там всё есть, но там *всё другое*. Таким образом, люди Запада, размышляя о человечестве, логосе, культуре, истории, просто исключают большинство человечества из рассмотрения. Кстати, я думаю, что французы, немцы, итальянцы и англичане не только неевропейцев, но и некоторых европейцев исключают. О современных славянах, греках или болгарах им точно ничего не известно. Иногда исключают даже «настоящих» европейцев. Французы говорят, что «Африка начинается сразу за Пиренеями». Расизм европейцев — это их фундаментальная идентичность, он исчезнет только вместе с Европой. Если бы мы в нашем курсе о парадигмах говорили строго применительно к человечеству в целом, то мы бы могли сказать, что *никакой смены парадигм вообще*

не было. Это *локальное явление западно-европейского человечества*, которое просто раздуло себя бешеным PR и колонизацией до бесконечных пределов. Всё что безвозвратно исчезло или изменилось до неузнаваемости для людей Запада — миф, сакральность, обряд, ритуал — всё это было, всё есть, и существует сегодня для подавляющего большинства (99 % человечества), которые жили и живут в условиях, совершенно отличных от тех, которые мы описывали. И даже если неевропейские народы попадают под влияние парадигм Запада (Индия и Китай со времен колонизации, Россия со времени Алексея Михайловича и Петра), то живут в этих парадигмах только одной своей частью, одной клеткой. Поэтому, когда мы рассматриваем универсальность высказываний европейских философов-постмодернистов (а также европейских модернистов и даже западных христиан-креационистов), то приходим к выводу, что даже самые «прогрессивные» европейцы — законченные культурные расисты. Поэтому они никогда ничего не говорили о Востоке всерьез. Там нет логоса, подобного европейскому, не говоря уже о логоцентризме, которого нет вообще — ни подобного, ни неподобного, следовательно, и бороться с ним не имеет никакого смысла.

Вопрос: *Вот вы заговорили о расизме. Если, с точки зрения французов, Африка начинается с Пиренеев, то мы даже не будем предполагать, что они думают про Россию. Имеет ли смысл здесь и сейчас, в России, говорить о какой-то смене парадигм, о премодерне, постмодерне?*

Ответ: На самом деле, предложение замечательное, но чтобы иметь возможность не говорить об этом, нам надо освободиться от того, что наши предки не просто говорили, а делали. С точки зрения системы связей, концептов, ценностей, гносеологических стратегий, номинально признаваемых за нормативные систем философии, антропологии и онтологии, мы много столетий живем в зоне влияния парадигмальных сред в том их виде, в каком они развертываются в Западной Европе.

Если говорить об автономном *национальном каноне для России* (это совершенно другая тема), то чтобы его создать, мы, безусловно, должны предварительно досконально изучить парадигмы Запада, чтобы от них освободиться, отделиться и выстроить, структурировать *собственное национальное знание*, исходя из нашей собственной онтологической и антропологической системы координат. Открою тайну: на самом деле, *в Россию глубоко модерн не проник*. Но *как-то* проник. Постмодерн проник *еще меньше*. Но *как-то* проник. И несколько важнейших клеток российской интеллектуальной элиты, если не сказать, все мозги, поражены влиянием этих двух парадигмальных моделей — модерна и постмодерна. И если бы мы отмели западные версии модерна и постмодерна, всё равно нам бы пришлось выстраивать свои национальные ответы на вызовы, на которые Запад ответил появлением этих парадигм и их сменой.

Сегодня необходимо *переосмыслить историю философии в национальном, русском ключе*, дать ответы на основные вопросы, с которыми сталкивалась эта история. Что мы имеем в русской философии? — три-четыре проницательных замечания Розанова (по сути, журналиста), консервативно-дендистские замечания Леонтьева (публициста), гений Достоевского (писателя!). И только Соловьев, Федоров, Сергий Булгаков попытались систематизировать эти интуиции. Как черновик — замечательно. Но это еще далеко не национальная философия. До национальной философии — начать и кончить… 300 лет модернизации России наши предки по-настоящему выработкой русской философии не занимались. Они брали какие-то фрагменты западных парадигм, внедряли их, с ними спорили, долго не понимали (и хорошо, что не понимали), путались, пытались предложить свое, но снова соскальзывали в заимствования — причем бессистемные, по-русски растрепанные… От широты. Это, тем не менее, не освобождает нас от ответственности. Если чего-то нет, но это должно было бы быть, значит, мы это и сделаем. Сегодня у нас нет настоящей, национальной, интеллектуальной традиции, у нас нет национальной философии, мы живем обрывками исключительно западно-европейских клише; никакого Востока, никакого православия в нашем сознании нет. Православие должно быть, но его пока, увы, нет. То, что выдается за него, это случайная каша. А для того, чтобы приступить к этой действительно созидательной задаче, к корпусу национального мышления, выстраиваемого полноценно, фундаментально, обоснованно, мы должны иметь ясное, трезвое пре-

ставление об истории философии Запада, о парадигмах и парадигмальных сдвигах. С Западом мы будем сталкиваться постоянно и в прошлом, и в настоящем, и в будущем. *Мы не можем безоговорочно принимать Запад, более того, мы должны, чтобы быть собой, не принимать Запад, но понимать его мы обязаны.*

Парадигмальный анализ является абсолютным императивом современной русской национальной философии, первым шагом к расчищению завалов, с которыми мы имеем дело.

Вопрос: *Но не будет ли поиск этой национальной философии частью парадигмы постмодерна?*

Ответ: Может стать. В той степени, в которой Запад на нас влияет, мы не можем мыслить вне постмодерна. А он влияет на нас генетически, и сегодня, и вчера. Запад нас сформировал, это наша школа, наше образование, мы с первого класса до последнего курса имеем дело с Западом, с западной гносеологической, культурной, онтологической, политической, экономической и социальной моделью. Мы-то не Запад, но имеем дело с Западом. Даже точнее, это он нас заставляет иметь с ним дело, облучает нас. Мы пропитались этим, и если мы выгоним это из себя, тогда мы будем другим народом. Правильным народом, по-настоящему русским народом. Оставаясь под влиянием Запада, мы недорусские… Интеллектуальные элиты России должны это сделать.

Я отнюдь не клоню к тому, что к парадигмам и их сдвигам надо относиться как чему-то неизбежному, фатальному. Если мы имеем дело с серьезным, религиозным русским человеком, с человеком русской Традиции, осмысленным религиозным человеком, он на каждый онтологический, гносеологический вопрос теоретически должен дать абсолютно убедительное заключение. Только почему-то не дает…

Леви-Стросс показал, что мировоззрение индейцев маленького племени, затерянного в сельве Амазонки абсолютно полноценно и имеет такое же количество интеллектуальных соответствий, и даже еще большее, чем у европейского человека. Космос русского человека, человека русской Традиции полноценен и богат. Только мы утратили доступ к этому сокровищу.

Постмодерн при этом является для нас вещью, от которой мы не можем закрыться, отделаться, сказать: «Да ну, я не буду это изучать». Потому что мы отчасти находимся в нем. Мы как-то принадлежим к Западу, и освобождение от этой зависимости лежит только через понимание того, от чего мы зависим, зависели раньше, а если зависим сейчас, то будем зависеть и завтра.

Вопрос: *Как вы оцениваете влияние еврейской мысли на культуру Европы? Многие элементы постмодерна имеют аналоги в еврейской традиции. Например, представление евреев о том, что реальность — это текст «Торы» и все события, которые происходят, есть часть этого текста, развернутого в истории. Видимо неслучайно многие философы постмодернисты — Левинас, Деррида и другие — были евреи, развившие текстовые методологии…*

Ответ: Очевидно, что еврейская мысль фундаментально аффектировала парадигму западной культуры. Не только в постмодерне, но и в премодерне. Не забывайте, что и догмат креационизма возник в иудействе, это и есть иудейство в теологическом смысле. Первой религией Откровения был иудаизм, и христианство и ислам обращаются именно к нему. Иудаизм — это и есть авраамизм, первый разрыв той ткани манифестационизма, из которого и следуют дальше разнообразные, в том числе и гносеологические, выводы. Вообще влияние иудаизма на современность, на парадигму модерна и парадигму постмодерна — это очень интересная вещь. Я интересовался этим вопросом, но к окончательному выводу пока не пришел.

Один современный религиозный и политический деятель из Израиля, знаток духовной традиции Авигдор Эскин высказал тезис, что, на самом деле, «евреи просто очень умные, поэтому они берут быстрее других всё то, что люди придумывают». Поэтому, говорит он, это «не мы заразили модернизмом Запад, а Запад нас заразил, но так как мы быстро соображаем, мы посмотрели на Дидро, на Тюрго, и быстро сделали те выводы, которые сами европейцы не сделали». Поэтому вопрос «кто кого вовлек в модерн: то ли евреи Европу, то ли Европа евреев» открыт и европейскими и еврейскими интеллектуалами до сих пор обсуждается.

Можно согласиться с тем, что влияние еврейской мысли на европейскую философию довольно сильно, но едва

ли можно представить это влияние как нечто однозначное и фиксированное. Одно дело — талмудизм, совсем другое — каббала, еврейский традиционализм. Это направление всегда было замкнуто, ограничивалось рамками религиозной общины и огораживалось от внешних влияний. Это иудаизм парадигмы премодерна, в таком виде мы встречаем его в еврейских кварталах Амстердама или Антверпена, в еврейских районах Нью-Йорка, естественно, в Израиле, например, в Восточном Иерусалиме или Цфате. Его влияние невелико, и чтобы его оценить, следует возвращаться на две тысячи лет назад — в эпоху формирования христианских церковных догматов в полемике с иудейскими общинами того времени. Евреи разные, и они утверждают разные вещи и, в принципе, видимо, влияют на Западе на всё, и влияют по-разному. Бенедикт (Барух) Спиноза был одним из основателей научной парадигмы Нового времени. Маркс — еврей, который поднял гигантскую волну социализма и коммунизма, направленную в том числе и против евреев, которые, для Маркса, считались «носителями мирового капитала»… Евреи активно заняты постмодерном. Иногда левые евреи (троцкисты и постмодернисты) оказываются во главе пропалестинских и антиизраильских движений. Еврейское влияние настолько разнообразно, что остается согласиться с объяснением Эскина: «Мы такой пассионарный народ, что мы — везде, мы — всё, мы — всегда впереди, и мы — молодцы». Наверное, можно и так считать… Интересно было бы чисто теоретически посмотреть, а что останется в западной культуре и философии, если вынести за скобки «еврейское влияние», влияние «пассионарных молодцов». Мартин Хайдеггер пытался сделать это. Но это уже совсем другая тема…

ГЛАВА 5
ПОСТПРОСТРАНСТВО И ПОСТВРЕМЯ

Пространство в парадигме премодерна

Для того чтобы понять, что такое поствремя и пост-пространство — т.е. аналоги пространству и времени в парадигме постмодерна — необходимо держать в уме полную картину сдвига парадигм по цепочке: премодерн-модерн-постмодерн.

В процессе парадигмального анализа становится понятным, что манифестационистская и креационистская системы в рамках премодерна настолько существенно отличаются, что каждый раз приходится подробным образом рассказывать о том, как конкретно в рамках премодерна монотеизм готовит почву концепциям Нового времени. Но, вместе с тем, это не отменяет того, что весь премодерн (включая креационизм) есть полная антитеза модерна. И только через соотношение парадигм модерна и премодерна (в обоих версиях) можно понять то, что происходит с фундаментальными категориями в парадигме постмодерна.

Структура сакрального пространства

Пространство в манифестационистской парадигме представляет собой то, что можно назвать *сакральным пространством*, сакральной географией или *пространством мифа*. Специфика этого про-

странства заключается в том, что оно структурировано по некоему абсолютному принципу. Структура пространства, с которым имеет дело человек традиционного общества, обязательно содержит стержень, на который это пространство нанизано. Этот стержень называется в мифологиях разных народов «осью мира», «золотой нитью», «древом мира» или «недвижимым двигателем» (у Аристотеля). В сакральном пространстве существует строгое соотношение центра и периферии, с одной стороны, и вертикальное членение на области верха (неба), середины (земли) и низа (подземного мира), с другой.

Зона, где пребывает человек сакрального общества, как правило, единодушно выделяется в качестве центрального, то есть среднего мира, представляющего собой некий срез глобальной сферы трехмерного сакрального пространства и одновременно плоскость проекции верхних и нижних миров. Средний мир — зеркало всей трехуровневой Вселенной мифа, и одновременно, их голограмма. Теоретически каждый горизонтальный срез мировой сферы мыслится аналогичным земному миру, и также имеет в центре ось и отстоящую от нее периферию. Голографический характер земного пространства делает его *открытым* в вертикальном направлении. Если в обычном опыте человек воспринимает лишь земное пространство, то в особом — жреческом, сакральном — опыте он может «двигаться» по вертикали и достигать иных миров, расположенных как выше, так и ниже земного мира. Архаические сюжеты таких «вертикальных» путешествий мы видим в шаманизме, в индуистской традиции, подробно повествующей о постоянных контактах между собой людей, дэвов (жителей небес) и асуров (демонов преисподней).

Описание иных, «нечеловеческих» миров подобно описанию нашего мира, поскольку между ними существует структурная аналогия. Распределяясь на три основные области, Вселенная мифа может иметь неопределенно большое число членений. Так, ад может состоять

из нескольких кругов (например, из девяти, как у Данте). Точно так же существует иерархия небес.

Эти иерархии описывают и *пространства и состояния одновременно*. Ад — уровни подчеловеческого состояния. Рай — сверхчеловеческого. Тождество пространства и состояния принципиально для структуры мифа. Это является основой сакральной топологии, где «топос» («τοποζ» — по-гречески «место») Вселенной означает *качество бытия*. На этом основана теория «стоянок» («макам» по-арабски) в суфизме, где «стоянками» называются уровни духовного развития. У раннехристианских гностиков сложная мифология небесных сфер (эонов) и их ангелических господ (архонтов) описывалась как структура мест. В каком-то смысле архонт был и «господином места» и самим этим местом.

Описаниями сакральной топологии рая и ада полны священные тексты различных религий. Картины небесных миров часто предстают в видениях пророков, лицезреющих Небесный Иерусалим или Престол Господень, представляя собой описания структур священного бытия, находящегося над человеческим планом.

«Центр мира»

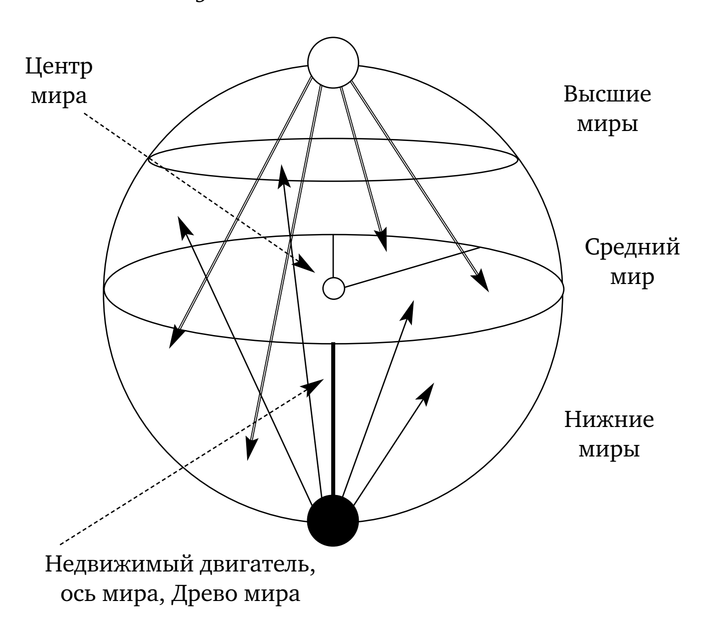
Сакральное пространство не просто трехмерно, но многомерно. Тот круг, который на схеме представлен в виде плоскости, включает в себя весь наш трехмерный (а на самом деле, гораздо более «мерный») мир. Посредине этого круга проходит вертикальная ось, это и есть «центр мира», где пребывает «царь мира» («чакраварти» в индуизме). Этот «центр мира» не является фиксированной точкой в чувственном смысле, хотя в земной географии есть места, которые имеют к нему более прямые отношения, чем другие. Но, строго говоря, подлинным «центром мира» является сердце живущего человека (как его понимает Традиция), а точнее, согласно индуизму, малый желудочек сердца, где находится так называемая «брахмалока» — «пустое пространство» или малая толика «эфира» («акаша»), который и есть точка пересечения высшей вертикальной оси с на-

шим земным планом. Он и создает развернутое видение манифестации перед нашими глазами.

Этот «центр мира» имеет также сакрально-географическую локализацию, как правило, в месте, которое когда-то люди покинули и о котором сохранили память и предания. И часто, по аналогии с этим давно покинутым центром, организуются другие, вторичные центры. Отсюда обычай называть одним и тем же именем разные города. Когда народы перемещаются, они называют новые поселения и города по имени изначального духовного центра. Тем самым они устанавливают символические стеллы, знаки, переносящие духовные влияния первого центра на новое «место», совершают особые обряды, ритуалы, которые превращают новое место поселения *в центр сакрального пространства*, вокруг которого начинает структурироваться вся остальная модель.

Сакральное пространство — живое, динамичное, вибрирующее, развивающееся и исполненное различными духовными влияниями и колебаниями. Через «центр мира» проходит вертикаль (или «мировая ось»). Но этот центр — плавающий, в материальной действительности он не фиксирован, он живет в памяти предания и в живом сердце человека Традиции. Но предание (Традиция) и сердце вместе и образуют «состояние», «топос», сакральное (святое) место. И каждый человек теоретически способен превратить то место, в котором он пребывает, в «центр мира», через реализацию возможностей высших состояний.

Дистанция Принципиально важно для сакрального пространства то *расстояние*, которое отделяет вещь или человеческое существо от центра. Эта горизонтальная дистанция создает протяженность человеческого пути в метафизическом смысле. И структура метафизического пути естественным образом проецируется на понимание людьми Традиции пространства. Это можно представить себе так: человек (или любое другое существо), приходя в сознание, обнаруживает свое собствен-



Манифестационизм: сакральное пространство и влияния

ное присутствие в мифологическом мире — и точка этого нахождения всегда лежит на периферии. Существо всегда появляется на периферии сакрального космоса, более того, этим появлением сама периферия учреждается.

И сразу же перед ним встает метафизическая задача — обнаружить свой *исток*. В движении *от периферии к центру*, в центростремительном движении к самому живому источнику сакрального пространства обнаруживается динамическое духовное измерение, которое влечет человека (или любое другое разумное существо) к его собственной причине. Оно задает *вектор, структурирующий метафизическое измерение пространства*. У пространства появляются символические измерения — внутреннее/внешнее, далекое/близкое, верхнее/нижнее и сама дистанция, отделяющая одно от другого.

Внутреннее измерение обладает в качественном пространстве *приоритетом*. На это измерение указывают не только многочисленные символы — лабиринты, пещеры, подземные или скрытые места, но и рассмотрение человеческой личности, и даже сакральная анатомия человеческой телесности. Внутреннее предполагает сокрытость, тайну. Это измерение качественного пространства, уводящее от видимого к невидимому, как духовному обоснованию видимого. Поэтому нормативное движение человеческого существа в сакральном пространстве всегда есть *движение вовнутрь*, а остальное есть отклонение от этого пути.

Имманентное (эмерджентное) «я» существа обнаруживается всегда на периферии, где бы это существо ни находилось, и соответственно, человек всегда живет на своей периферии — на «эпидермическом плаще» (так Головин трактует библейское выражение «ризы кожаные»), в который он облачен. Отсюда, в частности, символизм кожи, например, снятие кожи, изготовление из нее особых сакральных предметов. То есть человек живет в границах своей кожи. (Из последних исследований в области анатомии мы знаем, что именно кожа является сенсориумом человеческого существа, его главным, фундаментальным органом чувств.) Человек манифестируется на своей же собственной периферии и, соответственно, мир находится на своей собственной периферии и то, что мы видим, не является ни бытием, ни даже подлинно сущим, ни миром, а всегда лишь *приглашение совершить определенное действие, направленное внутрь*. Именно это приглашение и производит основные динамические характеристики сакрального пространства или *пространства мифа*.

Оба предела — сакральный центр и периферия — никогда строго не локализованы, их создает *дистанция*, развертывающаяся от точки появления существа. *Человек (в Традиции) есть то, что находится на периферии*. Но, находя себя на периферии, он обращается *от* нее к

центру. Этот центр от него постоянно ускользает, но вместе с тем, постоянно его к себе влечет. Так рождается качественное пространство — *пространство-напряжение* (натяжение, протяженность). Из этого легко понять, что само ощущение пространства в мифологическом контексте (в манифестационизме) *размыто* (по сравнению с тем, как мы привыкли его воспринимать в эпоху модерна).

Живое пространство

Когда мы говорим «внутри», мы предлагаем, исходя из наших современных понятий, четкое различение внешнего и внутреннего. Однако для того, чтобы точно понять пространство манифестационистского комплекса, надо понять, что четкого отделения внешнего от внутреннего в нем не существует. Человек живет на своей периферии, но это *его* периферия, и он всегда соединен со своим собственным центром. Поэтому внешнее и внутреннее пространство никогда не постулируются как абсолютные категории: когда в Традиции мы говорим «внешнее», мы имеем в виду нечто «более внешнее, чем внутреннее», когда мы говорим «внутреннее», мы имеем в виду нечто «более внутреннее, чем внешнее», но никогда не какие-то фиксированные величины.

Сакральное пространство может показаться чем-то неточным и расплывчатым. Оно состоит из напряжений, энергий, притяжений и метафизических колебаний. Его можно назвать «*живым пространством*». Это пространство становится живым, потому что насыщено метафизическим смыслом. В Традиции что бы человек ни делал, какой бы предмет он в руках ни вертел, в каком бы направлении он ни двигался — на охоту или в поисках ягод — он обязательно осуществлял определенный ритуал, связанный с сакральным опытом дистанции. Куда бы он ни шел и что бы он ни осуществлял в телесном мире — всё имело характер живого ритуала.

Для того, чтобы фиксировать осознание такой структуры сакрального пространства, в традиционном обще-

стве любой ландшафт, местность, роща, источник, озеро, долина или холм воспринимались как имеющие в себе вход во внутренний мир, как *приглашение вовнутрь,* что описывалось через множество мифов о духах и сверхъестественных существах, населяющих ручьи, пещеры, пустыни и горы. Они были как архонты гностиков, одновременно и «господа мест» и сами эти места, места как состояния. Например, панический ужас, охватывавший греков в густом лесу, был и влиянием «бога» Пана, и свойством лесной чащи, и состоянием, переживаемым человеком и самим Паном. Место, его дух и посетитель сливались в общем динамическом напряжении, составляя *все вместе* — «атом» живого пространства, распростертого вовнутрь…

Населенные тела мира

Помимо представлений о существах, населяющих высшие и низшие миры, связанные между собой посредством «мирового древа», с которыми человек также мог вступать в контакт, и сам средний мир (земля в мире) видится плотно, тесно, без лакун и перерывов в своей ткани, населенный существами, которые непрестанно волнуют его структуру.

Пространство земного мира в мифе никогда не воспринимается *как плоскость*. Это всегда сложный рельеф, волнистая поверхность, рябь, постоянные изменения которой означают населенность данного места различными духами. В более развитых мифологиях это выглядит систематизированно: у каждой реки должна быть своя наяда, у каждого источника — нимфа, у каждого леса, леска или рощицы — свой сатир, у каждого дерева — своя гамадриада, и так вплоть до цветов и камней… В зоне распространения евразийского буддизма (в Тибете, Хакасии, Бурятии или Туве) каждый камень считается «жилищем духа».

Каждое тело — и искусственное, и естественное — имеет внутреннее измерение, внутреннее сакральное пространство, которое представляет собой некие колебания или вибрацию этого тела, составляющую его внутреннюю жизнь. Средневековые герметики, алхимики говорили о том, что металлы *живут*, что у металлов и у камней есть душа, не говоря уже о деревьях и животных, которые — в мифах — общаются с людьми, говорят, летают, превращаются в людей и т.д. Соответственно, все границы между этими телесными проявлениями и точками пространства связаны между собой сложнейшими лабиринтами, тайными лазами, когда от одной вещи подземный, невидимый ход ведет к другой вещи. И эта система лабиринтов и тайных ходов от вещи к вещи составляет дрожание насыщенного, постоянно меняющегося динамичного *пространства*.

Если, например, древний грек приходил к реке набрать кувшин воды, он не просто видел плещущуюся в реке наяду. Когда только он направлялся к реке, он уже вступал в пространство наяд, обращая свое сознание к стихии воды, которая сама по себе является внутренним, сакральным измерением мира. Соответственно, выполняя самую простую работу — набирая воду для бытовых целей — он вовлекался в интенсивную сакральную драму. Для чего он набрал эту воду, что он с ней будет делать? Даже если он просто ее пил, утолял жажду или разбавлял вино, он делал это во славу божеств. Если он взял ее для омовения, он взял ее для ритуала. Наливал он ее в специальные сосуды, которые являлись в то же время священными предметами его собственного обихода. Движение от его греческого дома до реки проходило по сакральным точкам. Обязательно где-то стояла герма, где-то в лесах на дереве ему подмигивал сатир, и пока он доходил до реки, брал воду и возвращался — он успевал побывать в бесконечном количестве срезов сакрального напряжения. Он осуществлял целое похождение, и жизнь его наполнялась *бесконечным пространственным смыслом* движения от периферии к центру, потому что каждое движение в сакральном пространстве проходило в уникальном, насыщенном различными энергиями и ощущениями, состоянии. Фактически, там не было тех

телесных предметов, которые мы знаем сегодня. Каждый предмет являлся «*экстатическим предметом*», который увлекал человека к сути вещей.

Но помимо центростремительной тенденции (*от* периферии) существует еще и центробежная сила (*от* центра). Другими словами, в пространстве есть еще и *демоническая инерция*. Человека *привлекает* центр вещей, и человека *отталкивает* центр вещей. Суть мира проглядывает сквозь пространственные оболочки и прячется в этих *пространственных оболочках*, поскольку отношения с центром бытия представляют собой сложный динамический процесс, никогда не представляющий собой что-то фиксированное, застывшее, раз и навсегда данное.

Влияния иных пространств

Такое внутреннее напряжение, такая населённость и метафизическая нагруженность свойственны «среднему миру». Но между плоскостями (мирами) происходит непрерывное взаимодействие, и силы, которые проникают в земной мир из высших реальностей в виде божественных влияний или из подземных сфер в виде демонических могуществ, добавляют живому пространству динамику вертикальных вторжений, провоцируя дополнительные колебания, входящие в сложные взаимодействия с возмущениями самого сакрального пространства «среднего мира», из-за чего картина получается еще более сложной и многоплановой. Каждая точка мифологического пространства становится *полем сгущения самых различных энергий*, и человек Традиции испытывает эти влияния на себе. Человек может утягиваться инфернальными энергиями *вниз*, и тогда те же возмущения его собственного привычного пространства приобретают характер некоего вызова, приглашения, соблазна. Вибрации среднего мира незаметно склоняются к соскальзыванию под землю. Чем это заканчивается — известно.

Человек может возвышаться, двигаться к миру высших существ, выбирая в среднем мире маршруты, ведущие к горним вершинам, где обитают боги. И на этом пути обыденным опытом является общение с небесными сущностями — полубогами и богами. В мифах герои, как правило, сталкиваются с такими существами. Кто-то из них помогает восхождению, кто-то препятствует (ведь центр и притягивает и отталкивает).

Сакральное пространство открыто во всех направлениях — и вширь, и вверх, и вниз. Самое главное при этом, что оно *открыто центру*, внутреннему измерению, и имея живой центр как свою имманентную составляющую, это пространство становится *пространством возможности*.

Телеология пространства и метафизика движения

У сакрального пространства есть цель. Это пространство телеологическое (от греческого слова «телос», τελοζ, цель). Мы знаем телеологическое время, но есть и телеологическое пространство. Аристотель в своей философии называл эту телеологическую особенность качественного пространства теорией «*естественных мест*». Аристотель был представителем манифестационизма, хотя и рациональным. Он вслед за Платоном подверг пространство мифа фундаментальной рационализации, но по отношению к качеству пространства Аристотель остается в логике манифестационизма (это очень хорошо показывает Хайдеггер).

Каждая вещь либо занимает *свое место* в этом ансамбле живого пространства (тогда она покоится), либо стремится к нему (тогда она движется). По Аристотелю, смысл движения — это занятие вещью своего естественного места, переход от неестественного к естественному. В этом заключается *метафизика движения*.

Если перевести это в метафизическую плоскость, можно сказать, что цель каждой вещи — *вернуться к собственному центру*. Есть у мира и *абсолютный центр* притяжения, некое абсолютно естественное место всех вещей. Эта точка называлась у Аристотеля «недвижимым

двигателем». Диалектика центра и естественных мест предметов структурирует то пространство, где человек живет в мифе.

Сакральное пространство является *не столько символическим, сколько магическим*. Различные его направления, ориентации и планы представляют собой не обещания контакта с сутью бытия, а несут открытую возможность этого контакта в себе. Отсюда отсутствие символизма в наиболее архаических культурах, которые подчас, пусть фрагментарно, но сохраняют в неприкосновенности полярно-райский манифестационистский подход (это внимательно изучал Мирча Элиаде — особенно в своих последних книгах о культах архаических народов). Австралийские аборигены, глядя на кусочки кварца, видят не знак присутствия какого-то духа, а просто сам священный кварц, святой кварц, не отличая еще его от самой всепроникающей сакральной энергии в чистом виде.

Пространство сказки и волшебная точка

Все это очень странно для современного человека, который привык иметь дело с очень отчужденными моделями пространства. Мы не можем понять, что такое *живое пространство*, мы уже давно с ним расстались, для нас это — «сказки». Пространство народной сказки — это слепок, достаточно поздний и условный, с той сакральной географии, в которой жили и живут люди традиционного общества некреационистского, манифестационистского толка.

Такое пространство фундаментально создается *волшебной точкой*. Метафизика точки является чрезвычайно важной для того, чтобы мы могли составить представление о сакральном пространстве.

Точка сама не пространственна, но она создает пространство. Это принято и в современной математике, где точкой называется «пространство, площадь которого равна нулю». Тем не менее всё данное нам пространство

состоит из точек. В этом классический парадокс, который осмыслялся Ньютоном, Лейбницем и на котором построена система дифференциального исчисления. В традиционном обществе этот парадокс осмыслялся очень просто: *пространство создается не пространством*. Состоя из точек, оно порождается не самим собой, а *инобытием*, духовной инстанцией, которая развертывает себя через пространство. Центр пространства — «сердце мира» — само не является пространством, оно непространственно. Точно так же исток тела нетелесен. Исток мира надо искать по ту сторону от мира. Бытие приводится к бытию небытием. — Онтология традиция полностью проецируется на понимание пространства.

Пространство через волшебную точку абсорбируется миром души, и когда вещь доходит до своего собственного центра, этот центр не принадлежит миру вещей, и вещь превращается в «сверхвещь».

Пределы пространства, и даже метафизические дистанции от вещи к собственному смыслу, в манифестационизме не имеют жесткой фиксации. Когда вещь достигает своего центра, она выходит из пространства и втягивается в другую форму существования, где пространства может и не быть. Она оперирует с неким аналогом пространства. «Ось мира», стихия «недвижимого двигателя», не принадлежит пространству вообще. Двигаясь к этой оси и по этой оси, пространство убывает. Как оно развернулось из *волшебной точки*, так оно в нее и сворачивается. И пространство (включая телесность) начинается снова, если существо, на каком бы высоком или низком уровне оно ни находилось, начинает двигаться в сторону собственной периферии, вновь втягиваясь в диалектику внешнего и внутреннего и создавая само пространство этим метафизическим действием.

Освобождение от пространства (нирвана и мокша)

С точки зрения глобальной метафизической телеологии, у вещей и тел в манифестационистской версии есть одна за-

дача — отыскать свой собственный центр, перейти к нему от периферии, а дальше отождествиться с этой великой осью, то есть выскользнуть из вечного ритма отчуждения и возвращения (или удаления и приближения). В буддистской традиции, как и в индуизме и других докреационистских религиях, имевших как развернутые мифологии, так и фундаментальные онтологические и гносеологические системы, подчеркивается, что задача существа или вещи не просто интегрироваться в центр, а затем повысить свое качество и проявиться на другом уровне, но выскользнуть из системы ритмических вздохов и выдохов, из непрерывного вращения мировых колес, которое буддизм называет «колесом сансары». Выскальзывание из колеса сансары, т.е. из *сакрального пространства,* через погашение ритма жизненной активности (через нирвану) является главной задачей буддистской традиции.

Индуизм, со своей стороны, говорит об идеале «мокша» — *освобождении*. Не просто о становлении человека «богом», что в условиях открытости сакрального пространства является чем-то довольно естественным для любого существа, но *о выскальзывании за пределы*. В освобождении от всех границ и дистанций, т.е. *от пространства* и того метафизического действия, которое его порождает, состоит идеал полноценного традиционного общества.

Пространство в Трибхуване

Базовой для индуизма метафизической формулой является Гайатри-мантра, начало которой звучит так: «Ом Бхур Бхувас Свах…». «Ом» — священный слог, обозначающий в индуизме «абсолют», а «Бхур-Бхувас-Свар (Свах)» составляют «Трибхувану», структуру из трех миров, т.е. краткое резюме устройства Вселенной. Бхур-Бхувас-Свар — это три уровня и три ориентации пространства, понятого как метафизическое явление.

Рассматривая структуру пространства более узко, в иерархии уровней бытия в индуизме, можно сказать, что

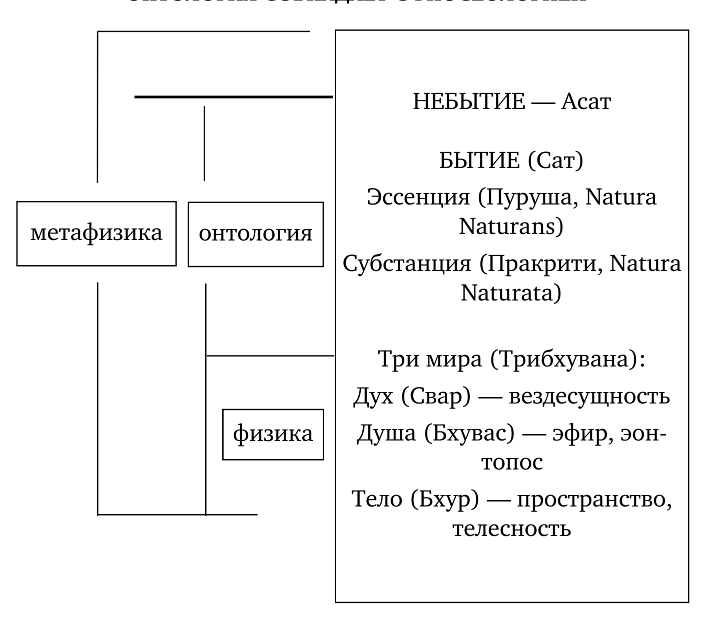
пространство здесь соответствует *миру тел* или плотному миру («стхула шарира», «плотное тело», на санскрите).

Связь тела и пространства характерна не только для современной философии (Декарт полностью отождествлял пространство и тело, пространственность и телесность), но и для Традиции. Телесность и пространственность — качества, которые являются синонимическими.

С точки зрения индуизма, собственно миром пространства или телесным миром является мир «бхур», изучение которого лежит в компетенции «сакральной физики». Следующий уровень — это «мир бхувас» (или «мир атмосферы»), называемый также «миром души», «тонким телом» или «эфирным пространством». Там не существует прямых аналогов той телесности, с которой мы привыкли иметь дело в модерне. В традиционном обществе само понятие телесности включало в себя возможности, которые сегодня для нас остаются неизвестными. Открытость сакрального пространства подразумевала и открытость телесности. И, тем не менее, «мир атмосферы» был качественно иным, нежели все формы телесности, включая те, о которых мы сегодня не можем и догадываться. В «волшебной точке» миры бхур и бхувас встречаются и перетекают один в другой. На этом строится индуистская теория пяти «танматр» — пяти форм чувственности, которые имеют два уровня — в атмосфере (душе) и в теле. В душе они представляют собой «состояния»; в теле — «ощущения». И каждый телесный орган чувств является проводником между ощущениями и состояниями, представляя собой одну из пяти волшебных точек, соединяющих телесный организм с «душой» («телом наслаждений», «сукшма шарира»).

То принципиальное совпадение пространства и состояния, о котором мы говорили выше, в более детальном анализе индуистских теорий устройства космоса и человека дифференцируется и разделяется на бхур (пространственность, телесность) и бхувас (душу). Но слова «бхур» и «бхувас» — одного корня, и указывают на «существова-

ОНТОЛОГИЯ СОВПАДАЕТ С ГНОСЕОЛОГИЕЙ



Уровни бытия в манифестационизме (на примере индуизма)

ние», «наличие». Сакральное пространство таково, что в нем разделение на «тело» и «душу» («бхур» и «бхувас») никогда не полно, все перетекает из одного в другое, и одно в другом коренится. По сути, такое пространство сплошь состоит из «волшебных точек», т.е. из «переходов» от одного в другое, и все внешнее непрерывно омывается изнутри живительными водами души. Граница между «бхур» и «бхувас» прозрачная и «пористая» (как кожа), она разделяет и соединяет одновременно. Это волшебная граница, порождающая вортексы непрерывного потока чудес, которые составляют ткань мира Традиции.

Третий уровень («свар» или «свах») описывает духовный, сверхиндивидуальный уровень, который выше, чем душа. Ему соответствует «причинное тело» («карана шарира»). И хотя здесь еще меньше оснований говорить о телесности, мы видим, что индуизм все же употребляет в отношении этого уровня слово «шарира», что переводится именно как «тело», возможно, «форма». Дух («свар») соответствует небу и характеризуется *вездесущностью*. Небо в манифестационизме повсюду. Не где-то там, но здесь. Дух есть то, что делает точку волшебной, что предопределяет высшим декретом открытость между мирами, учреждая их взаимопроницаемость. Небо — это то, что делает центр центром, что «причиняет» срединность, «вчиняет» ее в мир.

Стихии и внутреннее небо

Сакральное пространство состоит из стихий. В греческой традиции это четыре элемента — земля, вода, воздух, огонь. (В других традициях, например, в китайской, элементов пять: вода, огонь, воздух, металл и дерево). Считается, что четыре элемента представляют собой четыре состояния чего-то единого, но только в четырех степенях плотности — от неуловимого огня до грубой и тяжелой земли. Такой же в традиционном мире видится *структура вещества*. Любое тело, согласно парадигме манифестационизма, имеет земную, водную, воздушную и огненную ипостаси. Таким образом, утончение стихий, их переход друг в друга, конверсия более плотных элементов в более тонкие — отражает динамическую структуру самой телесности. Мы не просто имеем дело только с огнем или только с землей — в каждом теле обязательно присутствуют все четыре стихии, но какие-то более явно, а какие-то менее.

Это представление о четырех стихиях накладывается на представление об устройстве мира. Отсюда вытекает, что в земле очень мало огня, но самой земли много, а в небе, наоборот, много огня, но земли мало. Вместе с тем, огонь в земле есть, он находится в центре нее, а плотность есть и на небесах, идея «тверди небесной» (по латыни «firmamentum») в космологии традиционных обществ видело небосвод как нечто плотное, как прозрачную (иногда стеклянную) небесную землю. Но это духовная плотность Престола Господнего.

Небо для человека Традиции состоит именно из огня, так как должно быть разреженным веществом, а не потому, что оно таким нам видится. Более того, у каждой вещи есть свое *внутреннее небо*, тот внутренний метафизический горизонт, который представляет огненное измерение этой вещи или телесного существа в пространстве.

Это архаическое, сакральное представление о структуре вещества имеет большое значение для понимания пространства в парадигме Традиции.

Время в парадигме премодерна (манифестационизм). Сакральное время. Цикл.

Вечность как актуальность

Теперь перейдем к понятию времени в манифестационизме. Если говорить о разных уровнях бытия в манифестационистской картине мира, то время, в строгом смысле, относится только к телесному миру. В традиционном обществе время идет циклически. Но прежде чем подойти к понятию циклического времени, нужно заметить, что основной онтологической категорией для манифестационистского подхода является *вечность*.

Представление о вечности лежит в центре всей онтологии манифестационизма. Вечность обладает *актуальным* характером, стало быть, вечность — это то, что *есть*, а не то, что может быть. Вечность — это то, что есть *здесь и сейчас*; она есть *всегда*, и в равной степени может быть открыта и явлена любому существу в любой точке мира. Актуальное наличие вечного начала во всём, сквозь всё — не когда-то «после», не когда-то «до», не где-то «по ту сторону», а здесь и сейчас, постулируется Традицией так же, как и наличие у вещей *внутреннего измерения*, о котором говорилось раньше. Когда вещь приближается к своему *внутреннему* измерению, она приближается к своему *вечному* измерению, перестает быть

вещью переменной и конечной, и становится чем-то *постоянным и бесконечным*. Соответственно, вечность — это внутреннее измерение мира, живая ось пространства. Таким образом, *пространство и время пересекаются в вечности*, образуя единство.

Вечность имманентна миру

Вечность поддается метафизическому осмыслению. В рамках вечности можно выделить уровень небытия, уровень чистого бытия и уровень бытия, раздвоенного на первую эссенцию и первую субстанцию, между которыми развернуты три мира («Трибхувана») — небесный, душевный и телесный. Вечность пронизывает все эти слои бытия.

Метафизическая задача человека, вообще любого существа в традиционном представлении — двигаться через стихии, миры, земли и небеса к центру вещей, к волшебной точке, к *точке вечности*. Небытие (Всевозможность), чистое бытие, проявленное бытие, включая все его уровни, обнаруживают свою подлинную природу в «*срезе вечности*» — sub specie aeternitatis. Вечность *имманентна* всем им, и там, где они есть то, что они есть, они есть это вечным образом. Там, где есть невечность (как бы мы ни понимали ее), там нет бытия и даже возможности бытия. Невечности нет, она невозможна. Там, где мы не видим вечности, не встречаем ее, там мы имеем дело с оптической иллюзией или плохим поиском. Вечность скрывает себя, но только для того, чтобы быть обнаруженной.

Циклическое время

Идея вечности, скрывающей себя и открывающей себя одновременно, порождает идею *циклического времени*, которое течет по кругу. Оно не является поступательным, так как его истоком является вечность, которая не может быть ущербной, чтобы что-то накапливать, но и не может быть подвержена «износу», чтобы что-то терять. В цикле разыгрывается игра безусловного наличия, скрывающего

от себя самого свою природу. Поэтому цикл — это отчасти вечность (все повторяется), а отчасти (иллюзорно) нет: ведь что-то движется, а вечность неизменна. Вечное в цикле — это то, что есть. Преходящее — то, чего нет.

Циклическое время можно рассмотреть как развертывание во времени того метафизического цикла, который мы описали, говоря о пространстве: движение от периферии к центру и отдаление от центра и движение к периферии. Эта ритмическая пульсация от центра к периферии и составляет сущность цикла, то есть ни в каком другом направлении вещь или существо двигаться не могут. Циклическое время также имеет центр и периферию, как и сакральное пространство. Центр времени — вечность, периферия — невечность. Нормативное движение существа во времени — движение к вечности. Рассеивающее движение — против вечности.

Год и возврат

В качестве главной меры циклического времени берется *год*. Годовой цикл — это период, в рамках которого все природные явления повторяются. Различия есть, но они аффектируют второстепенное. Фундаментальное же постоянно и неизменно. Сезоны года имеют сакральный и онтологический характер. Можно говорить о весне, лете, осени и зиме мира, бытия, человека.

В манифестационистской традиции нет истории. Нет накопления знаний, череды неповторяющихся событий, нет создания нового, потому что всё новое там — это такое же *новое*, как 1 января каждого года. Оно, конечно, новое, но ровно год назад уже было 1 января. Новое — как выпадение снега осенью или прилет перелетных птиц весной.

Цикл земного времени структурирован главной метафизической задачей проявленного существа — *реинтеграцией,* возвратом к вечным корням. Понятие *«возврата»* в традиционном обществе означает не то, что для людей Нового времени. Сегодня нам представляется, что возврат это нечто негативное, это «регресс» («регресс», по латыни, и есть «возврат»). То, что уже было, опять возвращается и это, мол, бессмысленно. В Традиции возврат, напротив, есть наивысшая цель: это — вектор движения к «естественному месту», это —исполнение предназначения, поскольку каждой вещи дано одно главное задание — *вернуться к истоку*.

Возвращение к истоку — не просто некая «блажь вещи», инерция, пассивность, как если бы она просто не смогла оторваться от истока и вяло туда падала (как, например, падает подброшенный вверх камень). Для того чтобы вернуться к истоку, необходимо осуществить *усилие.* Возврат — труден, а вот движение *от* истока происходит само собой. Движение же *к* истоку начинается с фундаментального усилия, и это усилие и есть некая метафизическая цель сущего, телеология сущего.

Движение по кругу воплощает в себе общий баланс динамики напряжений от центра и к центру. Но поскольку этот цикл определенным образом замкнут, соответственно, никакого накопления, развития или появления «нового» в мире не происходит. Вещи движутся к своему истоку, стремясь к возврату, но определенные силы их от этого истока отбрасывают. Вещи движутся опять, и их опять отбрасывает. Всякий раз всё начинается заново, и ничего не накапливается и не теряется. Система действует в свободном и одновременно предопределенном состоянии, поэтому в традиционном обществе *нет хронологии*. Хронология возникает там, где *размыкаются циклы*. Согласно полноценной структуре традиционного манифестационистского общества, в сакральном пространстве никакого времени, никакой истории, никакого развития, никакого накопления не существует.

Священные тела (вещей и существ) рождаются и умирают. В некоторых древних культурах людей иногда хоронили в позе зародыша. Здесь прослеживается идея того, что человек возвращается в лоно матери-земли, откуда он опять восстает, и снова манифестируется. Он же или не он — это не так принципиально, потому что представление о фиксированном субъекте гораздо более позднее. То, что в

существе постоянно, вечно, то, что делает его в последнем счете им самим, его «внутреннее», «восстает», снова манифестируется. Существо проходит цикл так же, как осенний лист. Вначале этот лист является почкой, потом он распускается, какое-то время живет, потом отпадает и тлеет, и этот процесс не мешает новым листьям распускаться. Новые листья — это те же листья или уже не те же? И те же и не те же. То, что в листьях постоянного, то и воспроизводится; то, что есть случайного — погрешность, нарост, колебания величины — то также случайно воспроизводится от случая к случаю, ни на что не влияя… «Псалтырь» говорит: «Человек, яко трава, дние его, яко цвет сельный, тако оцветет, яко дух пройде в нем, и не будет, и не познаетктому места своего». (Псалом 102).

Эоны

Но существует другое представление о длительности, отвлеченное от циклического времени. Это эоны. Эоническое время — это нетелесный аналог циклическому времени в телесном мире. Эоны — это циклы души, «время» в мире атмосферы (бхувас).

Строго говорить о такой эонической длительности сложно. Она описывается, когда говорят о предсуществовании души или о ее посмертном существовании (после расставания с телом). В эоне нет тех жестких телесных фиксированных ощущений, с которыми мы имеем дело до смерти, но нечто аналогичное времени, которое мы чувствуем, ощущаем, воспринимаем, есть. В эонической длительности есть смена «состояний», при отсутствии телесных ощущений. Эон выступает как утонченный дубликат цикла в телесном пространстве, но длительность эона развертывается в иной «плоскости», нежели телесное время.

Большие длительности, длиной в долгие года или целую жизнь, могут быть для эона одним мгновением, и наоборот, миг метафизического озарения может соответствовать протяженному циклу эона. Душа созревает и дряхлеет иначе, нежели тело, под углом к телесным событиям. Но чем больше человек приближается к «оси вечности», тем более эоническим становится время его

жизни, и тем более явно структура «длительности души» воспринимается в ткани телесного существования. В случае реинтеграции и возвращения к истоку (что означает приближение к «центру мира» в сакральном пространстве) телесное время и длительность эона сливаются до неразличимости, так как граница между ними имеет *гносеологическое* происхождение, т.е. есть следствие иллюзии и неведения относительно истинной структуры Вселенной. Устраняя неведение, люди Традиции стирали границы между мирами и их явлениями.

Перманентность небес

На третьем уровне Вселенной («свар», в индуизме) нет ни телесных циклов, ни эонической длительности души. Там вообще ничего не меняется — ни ощущения, ни состояния. Всё пребывает в покое: все вещи (точнее, их духовные эссенции) — на своих «естественных местах». Это слой вечности, но не чистой вечности, как она пребывает в чистом бытии, а вечности запечатленной в конечном и проявленном аспекте — в архитектуре небес.

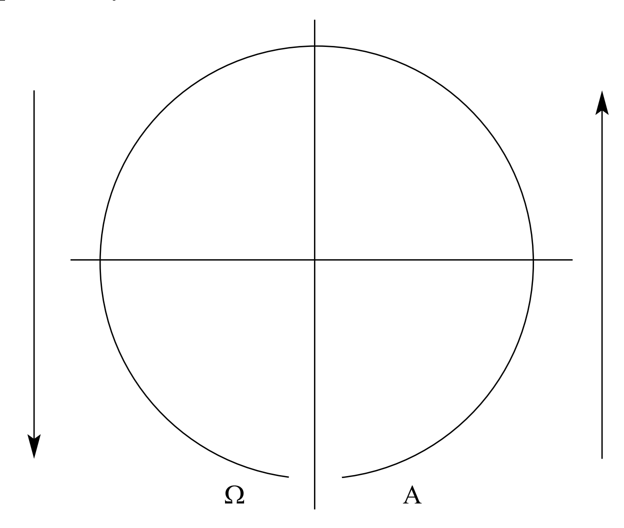
Как в шкатулке, в небесном мире духа (на уровне «причинного тела») пребывают все остальные миры. Души и тела движутся — в эонах и циклах. Но дух движущихся душ и тел неподвижен, и всегда равен самому себе. Он неизменен и совершенно независим от тех перипетий, которые переживают души и тела.

Этажи вечности

Вечность неоднородна. Она пронизывает миры, на каждом уровне представая поразному, сущностно будучи одной и той же. В небесном мире духа вещи неизменно парят, как идеи Платона. Платон писал: «Идеи либо парят, либо гибнут». Идеи — эссенции — либо пребывают в небесном мире (тогда это идеи), либо мы имеем дело не с идеей, а с чем-то иным — то, что не парит в небе, это не идея. Покидая вечность, идея растворяется.

Но в этих идеях, как в шкатулке, заложены другие аспекты вечности — и более явные (души и тела), и более

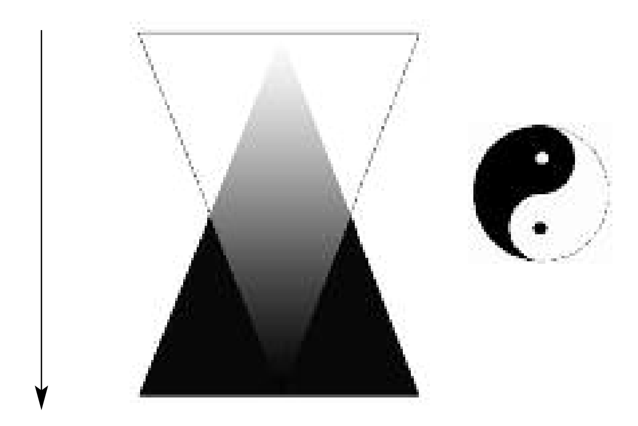
тайные, темные... Нам трудно это помыслить, так как для людей Нового времени даже жизнь души представляется некой чепухой, условностью и в лучшем случае «трансцендентностью». А значит, говорить о верхних этажах вечности или о её внутренних подвалах было бы дерзко и неуместно.



Структура цикла

Альфа и омега

Структура цикла приблизительно всегда одинакова. Начинается цикл от альфы, заканчивается омегой. После прощания с истоком следует подъем, несущий память о начале и ностальгию по истоку. Речь идет о *точке нового года или зимнего солнцестояния*. В древних циклических календарях она является самой священной точкой, поскольку в ней осуществляется высшая мистерия *перехода от омеги обратно к альфе.* И если процесс отчуждения происходит по естественной инерции, то возвращение к истоку в *разомкнутом* цикле — вещь не сама собой разумеющаяся.



Парадигма Кузанского и инь-ян

Здесь необходимо сверхусилие или вмешательство имманентно-трансцендентной силы.

Ритмический рисунок годового цикла в Традиции используется для объяснения всего. Человеческая жизнь начинается с альфы и заканчивается омегой, и затем начинается другая жизнь. А поскольку между «я» и «не-я» в Традиции существует совсем другая система отношений, и никакой ценности в индивидуальное начало никто не вкладывает (индивидуальна только погрешность, отклонение от нормы, бракованность детали), то, соответственно, если кто-то *другой* рождается, общий баланс сохраняется, и ничего от этого не меняется.

Парадигма Кузанского и инь-ян

Логика цикла может быть рассмотрена еще и как движение в рамках представления о деградации, поскольку если нечто удаляется от своего истока, оно приближается к периферии. Верхний треугольник — в «парадигме» Николая Кузанского — представляет качественное измерение, нижний — количественное. Вверху начало цикла, внизу — конец, потом клепсидра переворачивается и всё начинается заново. Но никогда в этих пределах не мо-

жет быть достигнута абсолютно черная тьма, то есть линия, состоящая из одних только черных точек, поскольку среди них обязательно есть одна белая точка, что видно на примере китайского символа инь-ян. В этом символе видно, как рыбки легко кувыркаются — это динамическое изображение «Парадигмы» Николая Кузанского.

Трагическая идея деградации мира, то есть удаления мира от собственных истоков, постоянно в полноценной Традиции восполняется восстановлением всего в первозданном виде. И довольно бесконфликтно. Даже самую страшную грязь представители манифестационизма рассматривают как *временное явление*, которое необходимо, дабы то, что удалилось, возвратилось назад.

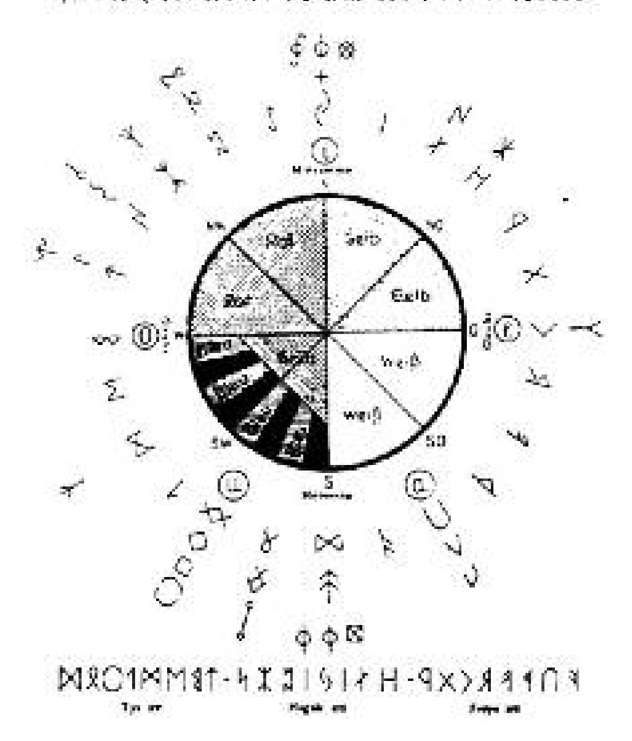
Календарь-карта

Календарь в мире манифестационизма и есть географическая карта. Совпадение карты и календаря в структуре представления о времени и пространстве в Традиции очень важно. Время и пространство (и их аналоги в более тонких сферах) в Традиции, строго говоря, неразделимы. И время и пространство имеют общую для обоих *единую символическую структуру*. Поэтому, когда мы встречаемся с древними, наиболее универсальными знаками и символами, мы встречаемся одновременно и с тем, что изображает цикл, то есть с определенными временными аспектами, и с тем, что обозначает географическую карту. Весне соответствует восток, лету — север, осени — запад и зиме — юг.

Исследованием этих структур занимался немецкий ученый Герман Вирт, расшифровавший древнейшие надписи, собравший огромную коллекцию различных рунических и проторунических значков. Аналоги рунических значков Футхарка он нашел в самых древних культурах, в линейных знаках из Мохенджо-Даро, в додинастическом египетском письме, которым по 4–5 тысяч лет, вплоть до наскальных рисунков. Он восстановил изначальный, парадигмальный смысл этих знаков, и чем древнее были эти знаки и символы, тем более строго отождествлялись в них карта и календарь.

В конечном итоге, карта, календарь, мир, человек, животное, дух, мысль, Вселенная, солнце спрессовываются в *приблизительно один символ*, и этот символ не что иное, как структура священного пространства или священного цикла, где развертывается динамика внутреннего и внешнего, отступления от центра и возврата в свой собственный центр. Все символы в этой перспективе сливаются в карту-календарь, и кроме нее ничего нет.

Здесь крест, круг, солнце, лучи, прямая, непрямая, открытое, закрытое — вся полнота возможных интерпретаций.



Рунический календарь-карта

Пространство и время в парадигме креационизма

Тварь или утварь?

Переходим к креационизму. С появлением авраамической традиции, иудаизма, религии откровения, которая приходит на смену естественной религии, возникает фундаментальное новшество. Мир отныне не проявлен, но сотворен. Это не проявление божества. Он создан не ex deo, а ex nihilo, из ничто. Создан трансцендентым Творцом, Который не присутствует в мире, пребывает вне его, что и порождает совершенно *новое представление о времени и пространстве.*

Возникает существенное изменение качества пространства. Это пространство отныне *не живое* — как горшок не является животным. Если древний грек рассматривал горшок, в принципе, как живое существо, то в креационистской вселенной живое существо рассматривается как «ходячий горшок», утварь. В какой-то момент произошло что-то фундаментальное, и человек задумался о том, что первично: *жизнь и ее застывание либо, наоборот, некая игрушка и ее оживление*. Для греков жизнь была, безусловно, первичней, чем аппарат. Семитскому гению открылась механическая природа жизни.

Чудо

В креационизме пространство само по себе несакрально. Но сказав это, мы тут же попадаем в стихию, которую человек Традиции воспринимает как чистый нигилизм. В этом нигилизме ему находиться невозможно, и как только мы утверждаем, что пространство здесь несакрально, это столь невыносимо для религиозного сознания, что оно немедленно приступает к его сакрализации. Это очень тонкий момент: пространство и время несакральны по своей природе, но они *сакрализируются извне*. Таким образом, здесь возникает извне данная, дополнительная символическая нагрузка, которая приписывается некоторым точкам пространства и некоторым моментам времени.

Так возникает совершенно новое мировоззрение, связанное с представлением о *чуде*. В манифестационизме нет пространства для чуда, потому что всё происходящее в пространстве и времени — единое чудо. Само пространство и само время и есть чудо, а если они чудо и чистая ткань волшебства, то места для чуда — как чего-то особого — просто не остается. Все точки и все мгновения волшебны, и это нормально, а не чрезвычайно.

Лишь в границах креационизма возникает *место для чудесного* как нарушение ничтожной имманентности ничтожного (несакрального) пространства и ничтожного (несакрального) времени. Это дополнительное измерение вносится творящей деятельностью Бога. Бог-субъект, находящийся вне творения, вызывает к бытию из небытия этот ничтожный сам по себе мир, но поскольку вызывает (творит) именно Он, то этот мир одновременно и *сакрализируется*. Символам из праха дается не присущее их природе, дополнительное измерение. Они одухотворяются. Неживое оживает. Это и есть чудо. Несвященные точки и мгновения изымаются из своей природной несвященности и освящаются.

Вечность и предвечность

Так мы приходим к *символической вселенной*. Символическая вселенная — это вселенная, которая катафатически указывает на своего Создателя, отражает Его, но сама Им *не является*. Именно в этом коренится принципиальное отличие монотеистических религий, то есть иудаизма, ислама и христианства, от манифестационистских традиций.

Религии Откровения утверждают сакрализированный мир, в котором есть и сакрализованное пространство (рай, храм, земля обетованная) и сакрализованное время (время молитвы).

Есть в креационизме и вечность, но вечность в *строгом смысле* принадлежит только Богу. Поэтому в русском церковно-славянском языке возникает два термина для обозначения вечности: «вечность» и «предвечность».

Слово «век» (откуда «вечность») — это калька с греческого αιών, где «эон» представляет собой неопределенно долгую длительность, откуда «во веки веком». Эоническое время — цикл души, т.е. длительность, превосходящая качественно телесный цикл. «Вечность» в узком смысле — это вся длительность мира, куда включаются все события мировой истории.

«Предвечность» — это описание того состояния, в котором пребывает Бог. Иногда предвечность и называется «вечностью». Строгая терминология в священных текстах не выдержана, но смысл использования термина «предвечный» (слова «eternal» и «preeternel» — по-французски, «вечный» и «предвечный», происходят от латинского «aetas», что на латыни значит «век», «эон») указывает, что *настоящая вечность* (т.е. полная, абсолютная неизменность) качественно принадлежит только Богу. В этом смысле Бог вечен (неизменен), а творение невечно, так как мир, который сотворил Бог, имеет начало и конец. Но по сравнению с жизнью отдельного человека, и даже общества, тот мир, который сотворен, выступает как «вечный», поскольку он длится *гораздо дольше*, чем жизнь одного человека, рода или цивилизации.

Поэтому возникает потребность во введении особой длительности, которая дольше жизни конкретного человека или цивилизации, принципиально дольше, но несопоставима с неизменностью Творца.

Трансцендентализм: революция пространства

Давайте заглянем в самую суть определения категории вечности. Вечным в концепции креационизма в строгом смысле является только Бог. Абсолютно трансцендентный Творец, субъект, личность. Это вечность. Всё остальное не вечность. Значит, всё остальное появляется (акт творения) и исчезает (конец света, Страшный Суд).

Если вечность в структуре манифестационизма находилась в центре вещей, *внутри* них и была *соприсуща* миру, то в структуре креационизма вечность находится *вне*

этого мира. Возникает принципиально новое метафизически пространство, которое вводится в бытие через акт творения. Акт творения, осмысленный в креационистской парадигме, создает революционно необычное (для парадигмы премодерна) пространство, *такое пространство, где внешнее — уж точно не внутреннее, и где временное — уж точно не вечное*.

Для манифестационизма циклическое время — это обратная сторона вечности. Прикасаясь к циклу, мы прикасаемся к вечности. Прикасаясь к внешней стороне пространства, мы уже двигаемся внутрь пространства, мы уже куда-то идем. В креационизме внешнее и внутреннее отделены друг от друга, по сути, *непроходимой стеной*, поскольку по-настоящему внутренним и вечным является лишь Бог. Но Он не просто «внутри» всего, Он к тому же фундаментально трансцендентен и никакой общей меры с творением не имеет. Трансцендентность означает введение ненарушимой границы и, соответственно,

манифестационизм, политеизм, язычество	**креационизм, монотеизм, авраамическая традиция**
сакральное пространство, три мира как три уровня Принципа, «естественные места», анизотропность	сакрализированное (извне) пространство, «естественные места», анизотропность
вечность	вечность Бога и конечность мира
иерархия длительностей	иерархия (предвечность, вечность — «веки веком», земное время)
циклический круг, цикл становления	священная история

Пространство и время в премодерне

вводит такое пространство, которое утрачивает всестороннюю открытость.

Вместо волшебной точки и мига озарения, из которых сплошь сотканы телесность и циклическое время, появляются одноразовая точка — точка Творения и ряд эпизодов, когда Творец однократно и всякий раз уникально силой чудес вступает в контакт с миром. Эти эпизоды — временные моменты и географическая локализация становятся *временем и местом чудес* (завет, заключенный с Ноем, посещение Авраама тремя ангелами, откровение на горе Синай в неопалимой купине, чудеса исхода из Египта и многое другое), рассыпающихся как искры творящего огня по священной истории монотеизма.

Метафизика глупости

Радикальные теологические выводы о «ничтожном» (несакральном) качестве пространства и времени в традиционных авраамических религиях и теологиях никогда не были до конца сделаны, но это напрямую вытекает из идеи творения и аффектирует общий настрой мышления христианских, иудаистских и исламских богословов.

Дело в том, что манифестационистское, докреационистское понимание мира, Бога и реальности не ушло окончательно даже в эпоху принятия религий Откровения и их торжества. Религии Откровения вытеснили «естественные религии», но те хватко держались за свое. Согласившись с новой ортодоксией, они проникли в нее и продолжали существовать там, внутри. Осмысленные манифестационистские модели существовали в рамках мистического направления традиционных авраамических конфессий. А неосмысленный, рудиментарный манифестационизм сохранялся в виде либо народного двоеверия, так называемых «предрассудков», либо в форме *глупости*.

Глупость — имеет структуру, это не просто умаленный ум, недостаток ума. Глупость — это альтернативный ум, предваряющий ум, *ум предшествующей парадигмы*. Глупость — это затопленный континент сакральной райской манифестационистской парадигмы.

Джемаль: очищение монотеизма

Как бы то ни было, через «глупость» ли, через двоеверие ли, через мистиков ли, но в креационистскую цивилизацию оказались привнесенными те докреационистские теологические элементы, против которых была направлена острота единобожия.

Современный исламский мыслитель Гейдар Джемаль блестяще развивает эту идею. Он позиционирует себя как теоретик крайнего, выхолощенного, рафинированного и очищенного креационизма. У него есть книги, в частности, «Революция пророков», посвященные борьбе против язычества в исламе и защите чистого монотеизма. В исламе эта богословская линия воплощена в явлении «салафизма» или «ваххабизма» и часто имеет самоназвание «чистый ислам». Здесь мы имеем дело с доведенной до своих логических пределов концепцией строго креационистского подхода.

Тело как только тело

В креационизме возникает новое понимание телесности и новое осмысление дистанции. Эта телесность, внутри которой нет *собственной* жизни. И эта дистанция, которая упирается не во всё, а в *ничто*. Дистанция, предполагающая разрыв и основанная на разрыве. Точка, порождающая пространство, становится *точкой ничто*.

Впервые представление о живых существах как о машинах, возникает не у Ламетри с его концепцией «человека-машины», а уже в креационизме. В самой идее творения есть представление о существах как о механизмах, созданных некоей высшей трансцендентной силой и оживленных ею.

Отсюда описание творения Адама. В Библии говорится, что Бог вначале создал Адама из красной глины («персти», «праха»), потом вдохнул в него душу, как в Буратино, и тот стал двигаться.

С точки зрения манифестационизма, душа наличествует внутри существа. И без души существа просто нет. Представить себе живую душу без тела можно, но живое

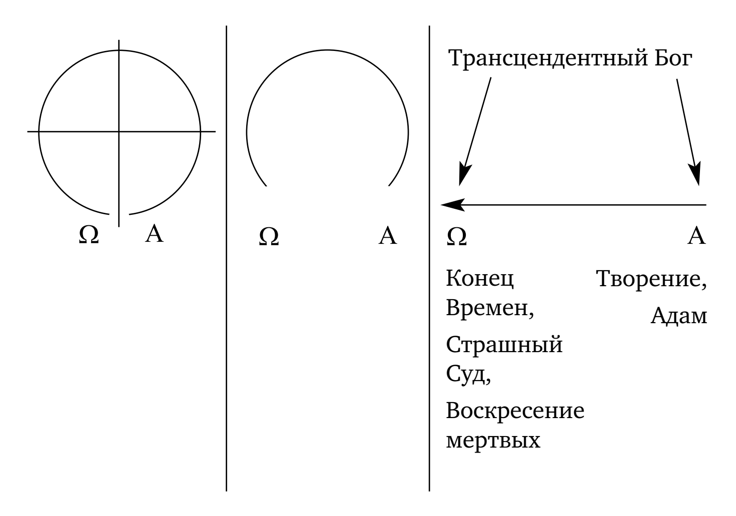
тело без души нет. В манифестационизме телесное присутствие — это обратная сторона того же самого существа, тень, отбрасываемая душой. А в креационизме благодаря фундаментальному дуализму впервые возникает тело *само по себе*, а с ним и пространство *само по себе*. Появляется тело, которое есть *только тело*, которое не несет в себе священной точки, превращающей его в нечто большее, чем тело. Пространство теперь — тоже *только пространство*. И это пространство мертво. Невидимые силы — ангелы и бесы — еще признаются, но они отныне населяют уже далеко не все точки мира и не всегда дают о себе знать. Им отведены особые — освященные или проклятые — места, отделенные от остальных оградой, обрядами и системой запретов.

Размыкание цикла и священная история

Самое фундаментальное из того, что осуществляет креационизм, это *размыкание цикла*. Параллельно революционному переосмыслению природы пространства, возникает новое представление о времени, которое течет совершенно по-другому. Это время называется *священной историей*.

Время само по себе не сакрально, оно сакрализировано извне, сакрализировано Заветом и растянуто между одноразовым и единовременным актом творения, с которого всё начинается, и точкой конца света. В разных эсхатологиях конец света трактуется по-разному, но в любом случае это особое время, особый период, можно назвать «Endzeit» — «конечным временем» или «временем конца», по-немецки. Непрерывный по сути, хотя и проблематичный в особой точке альфы-омеги, цикл окончательно размыкается. Разомкнутый цикл разгибается, как подкова, а потом и распрямляется в отрезок. Так *из циклического времени рождается линейное время.*

Можно представить этот процесс таким образом. Еще в циклах манифестационизма акцент на точке прерывности, на точке альфы-омеги (начала и конца) ставился всё боль-



Размыкание цикла в креационизме

ше и больше, и постепенно переход от омеги к альфе, обнаружение их тождества стало проблематичным, трудным и, в конечном счете, *невозможным*. То, что было изначально *имманентной тайной*, откровением центра сакрального топоса, приобретает характер *трансцендентности*.

Размыкание цикла происходит только в одной точке, но этого достаточно, чтобы исказилась до неузнаваемости вся структура календаря-карты, вся природа пространства и времени.

В новой креационистской модели прямое столкновение твари с Творцом становится возможным только в двух главных точках: это альфа, творение, и омега, момент Страшного Суда, когда твари сталкиваются лицом к лицу с Творцом. Между альфой и омегой течет человеческая земная история. Альфа и омега все еще совпадают, но уже находятся за пределом мира. Они суть одно и то же в трансцендентном, а не в имманентном. В имманентном есть только одно содержание — история, которая течет от альфы к омеге и никак иначе. Она необрати-

ма. Раз начавшись, она имеет только одну перспективу — однажды закончиться раз и навсегда.

Эта история (каждый конкретный момент) сакрализирована, она «священна», так как испещрена лучами обращения к трансцендентному и нанизана на осмысление отношений твари с Творцом.

Адам поклоняется Творцу, выполняет его предписания, и соответственно, эти отношения развиваются по одной модели. Потом он согрешает, вкушает яблоко с древа познания добра и зла и отправляется в изгнание. В точке альфа Адама благодаря Евве выпихивают из рая, и назад его никто не пускает. Время течет теперь только *в одну сторону*.

В сакральном пространстве время не могло течь в одну сторону, оно всё время пульсировало, было замкнуто, обратимо. Время текло в разные стороны, а, точнее, во все стороны, как четыре реки рая. В креационизме время течет *безвозвратно*, от начала к концу, и никто не может вернуть Адама назад.

Как только возникает образ третьего сына Адама Сифа, который в некоторых апокрифах описан, как тот, кто обманом вернулся в рай, сказав архангелу с пылающим мечом, что «его отец, Адам, забыл там свои тапочки», тогда дает о себе знать мистическая традиция и начинается внедрение в концепцию креационизма описанной нами манифестационистской модели (по обычной схеме). Как только мы сталкиваемся с обращением времени вспять, это значит, креационистская модель либо разъедается чьей-то альтернативной волей (мистицизм) и опрокидывается сознательно, либо контаминируется остаточным манифестационизмом (простонародной глупостью).

Endzeit В разных традициях мир и время заканчиваются по-разному. Endzeit — время омеги — в каждой из религий, и даже в разных направлениях одной и той же монотеистической религии, описывается и толкуется различно. Феноменология Endzeit

классических эсхатологий чаще всего напоминает редуцированный, но все-таки манифестационизм. Это не просто полное окончание и исчезновение в бездне «ничто». Ни одна из монотеистических религий не утверждает такого. Напротив, чаще всего здесь присутствует идея *разделения*: «ничто» возвращается к «ничто» («прах к праху», «dust to dust»), а то, что было создано Богом, чудесным образом изымается из этой ткани (ничтожной) имманентности. Далее происходит нечто удивительное.

Выдержать до конца всю логику представления о ничтожности времени и пространства и о чисто трансцендентном субъекте не может ни одна классическая теология религии откровения, кроме некоторых версий протестантизма и исламского «салафизма» («ваххабизма» и крайних версий ханбалитского масхаба). В частности, мы обнаруживаем такую трактовку у Гейдара Джемаля, который утверждает, что в конечном итоге «Аллах есть абсолютная смерть» и «столкновение с Аллахом — это прекращение всего и утверждение трансцендентности и единственности Творца». И всё. Джемаль дает понять: никаких гурий, вы можете совершить только одну акцию, которая имеет смысл — это убить и умереть, можете взорвать себя и еще кого-нибудь (евреев, англичан или русских), но не для того, чтобы предстать субъектно перед лицом Аллаха… Аллах блеснет трансцендентным оком, не пожалев и не поблагодарив вас… Аллах и есть смерть — ваша личная и не ваша, безличная…Это очень серьезное проникновение в суть полноценного монотеизма. Но такого чистого ваххабитско-протестантского монотеизма реальная история богословия, пожалуй, никогда раньше не знала…

Все формы монотеизма, включая иудаистские концепции, имели свои эсхатологии (учения о «конце света»), и в этих эсхатологических моделях так или иначе описывалась *абсорбция* ничтожного мира (с его пространством и временем) высшим Началом. Творец не по-

кидал своего творения совсем и в конце концов (Endzeit) всегда снисходил к нему и прощал.

Иными словами, в исторических креационистских доктринах всегда присутствовал некий элемент, косвенно и типологически связанный с манифестационизмом и логикой цикла. Тот же «Коран» в обычной, классической (а не салафитской) трактовке, утверждает, что после «конца света» будет опять новый мир. Хадисы поясняют: «Старое человечество исчезнет, наступит «конец времен», приход махди, Страшный Суд, а потом опять возникнет маленький Мухаммед на листочке. Он будет крошечный, а потом вырастет». Это уже знакомые нам мифы манифестационистского толка.

В христианстве эсхатология сама по себе связана с осмыслением парадокса трансцендентности, и решается этот парадокс за счет факта прихода Спасителя в мир, воплощения Господа нашего Исуса Христа, который, вбирая в себя человеческую природу, спасает ее от обреченной ничтожности. Отсюда возникает христианское представление о конце истории, которая предполагает добровольное и окончательное, необратимое обожение мира и человека.

Здесь важен принцип felix culpa, «благословенная вина». Логика такая: если бы первопредки Адам и Евва не согрешили, то Бог-Троица не сжалился бы над ними и не послал бы своего Сына. А в результате не просто был восстановлен рай, но через бесконечное милосердие Божие, через дар, Божество приняло в себя имманентный, тварный элемент и искупило жертвой Сына человечество и весь мир.

В иудаизме о конце времен говорится крайне неохотно, чтобы не нарушать чистоты трансцендентного единобожия, но в каббале, в эзотерическом иудаизме, речь идет о восстановлении изначальных пропорций, нарушенных в начале космологического процесса разрушением сефиротических ваз.

Появление истории как поступательного, *однонаправленно текущего времени* мы можем фиксировать с моментом прихода религии Откровения, которая и сделала ее возможной. Этому предшествовала древняя хронология, основанная на циклах, но ту историю, которая течет от начала к концу в одном необратимом направлении, мы узнали только вместе с религией Откровения.

Католическая схоластика (шире, западное христианство) вобрала в себя модель Аристотеля и сделала грань между сакрализацией и сакральностью довольно прозрачной и *тонкой*. Она стала еще тоньше и еще прозрачнее из-за мистических течений, процветавших в Европе под сенью христианского креационизма. Католический клир для успешной миссионерской деятельности подчас сознательно шел навстречу простым людям, которым было, безусловно, проще и привычнее жить в своем магическом, волшебном мире, ощущая божественное присутствие повсюду, хотя и в форме посвоему перетолкованного христианства — христианства локальных Мадонн и местночтимых святых патронов. Поэтому чаще всего строгого различия между сакральностью пространства и времени и сакрализацией пространства и времени креационистские религии не проводили. Исторически фиксированное богословие — и христианское, и исламское, и иудаистическое — тяготеет к неразличению этой грани. Но она имеет колоссальное значение для изучения смены парадигм и подготовки парадигмы Нового времени.

И вместе с тем, несмотря на фундаментальную, хотя и часто упускаемую из виду разницу в своих системах, обе модели — манифестационизм и креационизм — относятся к одной и той же парадигме премодерна, традиционного общества. Но не поняв, какой фундаментальный вклад креационистская теология внесла в понимание пространства и времени по сравнению с манифестационистской моделью, мы не поймем, откуда взялось Новое время.

Время и пространство в научной картине мира

Парадигмальная функция протестантизма

Новое время и научная картина мира в огромной мере обязаны своим появлением фазовому переходу в лоне западного христианства — а именно, Реформации и протестантизму. Призыв вернуться к «чистоте» и строгому креационизму раннего христианства как раз был интеллектуальной осью протестантской теологии. В эпоху Реформации Лютером, Кальвином, Цвингли, Меланхтоном и их последователями фундаментальной чистке была подвергнута часть истории Церкви, где более всего происходило насыщение христианской, креационистской теологии различными элементами дохристианского или манифестационистского подхода. Этот подход больше всего концентрировался в священном предании (по учению о Церкви, два основных источника христианского знания заключены в «Священном Писании» и священном предании), куда входили не только догматы, но и их толкования, сделанные авторитетными христианскими мыслителями, святыми и Папами (в католичестве). Так, космология Аристотеля в Средневековье стала составной частью этого «священного предания». В рамках этого предания передавались нормативы церковной организации, устройства клира, монашеские уставы и много чисто мистических элементов, например, теософия (не путать с теософизмом Блаватской — явлением фантазийным, синкретическим и новым), ангелология, и даже демонология.

Протестантская реформа ударила по священному преданию (в его католическом издании), противопоставив ему Священное Писание в чистом виде — без толкований и опоры на традицию. Протестантские учителя провозгласили, что между человеком и Богом не должно быть посредников ни в лице специального жреческого сословия, ни в форме сформулированных людьми истин (пусть даже и с опорой на «Священное Писание»). Каждый человек призывался сам толковать «Священное Писание» с опорой на собственный рассудок.

Вот тут-то и стала обостряться креационистская подоплека христианского богословия, осмысляемая по-новому — в отрыве от авторитета клира, святых отцов и без опоры на священное предание. Чисто рассудочная концентрация на трансцендентализме Бога привела к Его удалению от человека и мира, от пространства и времени, поместила Его всё вдалеке от истории — с параллельной постановкой под сомнение многих чудес, которые, согласно церковному преданию, происходили и до Христа и после него. Рассудок противился чуду, так как оно было в креационистской культуре исключительно редким явлением, и попытка критически переосмыслить «Священное Писание» сопровождалось его последовательной рационализацией. Предлагаемые рационалистические толкования, подкрепленные трансцендентностью Бога, тяготели к тому, чтобы очистить эту трансцендентность от исключительных случаев. Это породило важнейшее направление в протестантской культуре — «критики священных текстов». Идея состояла в том, что католики «извратили толкование Библии, привнеся туда иррационализм, мистический туман и предрассудки». Отныне стало необходимо «пересмотреть содержание библейских событий, отделив вымысел от истины». Критерием в этой критике выступил рассудок.

Таким образом, протестантизм, Реформация расчистили пространство для перехода от парадигмы премодерна к парадигме модерна. Началась стремительная десакрализация сакрализованного (но уже несакрального!) мира.

Уничижение пространства и времени: к деизму

Полная трансцендентализация Божества и отказ признавать Его влияние на пространственно-временной континуум привели к тому, что из начальных предпосылок религии Откровения стали делаться всё более серьезные и радикальные выводы.

Пространство и время, которые логично вытекали из креационистской модели создания *чего-то, что не есть Бог,* были ничтожны (ex nihilo) по природе, но эта ничтожность была завуалирована творческой энергией Божества и эпизодически пронизывалась сакрализацией — божественными чудесами, деяниями святых, постоянным таинством церковной евхаристии, явлениями святых и животворной молитвой. В учении Лютера, Кальвина, Цвингли и их последователей вуаль сакрализации брутально сдергивалась, и оставалась только холодная чисто креационистская парадигма, максимально освобожденная от элементов божественного вторжения. В протестантизме всплыли *граничные условия креационистского видения* — вспомнили о том несакральном (самом по себе) времени и о том несакральном (самом по себе) пространстве, которые создаются актом творения из ничто. По сути дела, протестантизм вывел на первый план ничтожное (нигилистическое) пространство и ничтожное (нигилистическое) время. Бог же был настолько трансцендентен, что до концепции деизма, где Бог окончательно отрывался от религии и становился явлением «персональным», «философским», «логическим» и «гносеологическим», было уже рукой подать.

Далее десакрализация протекала достаточно просто. О трансцендентном Божестве, — которое и так уже было протестантской теологией предельно удалено от пространства и времени, и соответственно, от телесного мира и от логики цикла, — просто забыли, отставили его в сторону, вынесли за скобки. И тогда люди оказались лицом к лицу с совершенно новым миром, который можно назвать миром деизма; с миром, где Божество воспринималось как чисто интеллектуальная абстракция в духе Декарта или Ньютона. И если и считалось, что Бог воздействует на пространственно-временной комплекс, то лишь как какая-то совершенно внешняя, посторонняя, причинно-механическая сила. По Ньютону, Бог-механик иногда подправляет траектории движения планет, без чего они сошли бы с орбит и рухнули. Здесь метафора Вселенной как часов и метафора горшка и горшечника достигают полноты.

Мертвое пространство

При переходе к модерну первым делом ликвидируется Endzeit — та эсхатологическая перспектива, которая предполагает финальную абсорбцию мира трансцендентным Божеством. В духе протестантской критики текста говорится, что эсхатология, учение о конце времен, является некой фантазией католических схоластов, которые некритично заимствовали элементы античного мира, в частности, Аристотеля. Соответственно, эсхатология — с ее чудесами — отбрасывается. Остается только факт творения мира и его принципиальной конечности — конечности всех вещей, без какой бы то ни было их грядущей абсорбции высшим Началом.

ПРЕМОДЕРН		МОДЕРН
манифестационизм	**креационизм**	**рационализм**
политеизм, язычество	монотеизм, авраамическая традиция	материализм, эмпиризм
сакральное пространство	сакрализированное пространство	десакрализованное пространство, etendue, телесность, локальность
вечность	священная история	становление, однонаправленное необратимое и бесконечное время, история

Метаморфозы времени и пространства

Так рождается совершенно новая парадигма — парадигма времени, имеющего начало и неопределенный (но не чудесно эсхатологический) конец, и пространства, обладающего совершенно новыми признаками. Это пространство является *не живым,* как в манифестационизме, *не оживленным*, как в креационизме (в котором оно само по себе мертво, но оживляется сакрализующим прикосновением), но строго и однозначно *мертвым*.

Пространство имеет отныне свойства мертвого тела. Оно описывается теми качествами, которыми обладает падающее, неживое тело, труп — *инерцией*. Оно не имеет не только внутреннего источника бытия, не только зерна вечности или тайного внутреннего измерения, но оно не имеет даже некоего естественного, трансцендентно заданного места, к которому тяготеет. Оно не имеет ни телеологии, ни эсхатологии. Пространство становится рассудочной абстракцией, которой субъект наделяет объект, исходя из антитезы самому себе.

Что снизу, то и сверху

Здесь возникает интересное для становления научной картины мира обращение к герметической доктрине, к Гермесу Трисмегисту и его формуле: *что сверху, то и снизу*. Эта формула манифестационистской герметики в Средние века была лейтмотивом мистических течений (алхимии, магии, астрологии и т.д.), а в Возрождении стала чуть ли не официальной идеологической программой.

Ньютон, всегда интересовавшийся герметизмом, меняет структуру этого фундаментального утверждения, провозглашая (через свой закон всемирного тяготения и «доказательство» твердой (земной) вещественности небесных тел) обратное: *что снизу, то и сверху*. Почувствуйте разницу: «что снизу, то и сверху» — это не то же самое, что «что сверху, то и снизу».

Согласно герметизму, сверху предполагается наличие эфирной стихии (квинтэссенции), которая, сгущаясь, превращается в огонь. Огонь, сгущаясь, переходит в воздух, тот — в воду, а вода, густея, становится землей. Этот

цикл «конверсии стихий» надо понимать еще и символически. Сама телесность (стихия земли) есть не что иное, как сгущение духа (символизируемого огнем и эфиром).

Точно так же дело обстоит с вечностью и временем. Вечность есть внутреннее измерение времени, она центральна и порождает время как свою диалектическую противоположность, как свое инобытие и свою периферию.

Но если перевернуть этот порядок (что сверху, то и снизу), то окажется, что огонь — это разжиженная земля, дух — утонченная телесность, а вечность — умозрительная абстракция, образованная на основе отвлеченного созерцания времени. И тогда мы получаем совсем иное представление о вечности, небе, духе, огне и т.д.

Вот в этом и заключается феномен — который обыгрывается в современной рекламе — падения яблока на голову Исаака Ньютона. Идея всемирного тяготения — это утверждение абсолютной имманентности, т.е. первичности пространства, времени и телесности в устройстве мироздания. Это переворот, сама Вселенная была поставлена с ног на голову.

Всемирное тяготение обосновывает телесную природу небесных тел. В то время было кощунством сказать, что солнце состоит из той же материи, что и земля, луна или другие планеты. Это было равносильно богохульству, так как превращало Божье творение из символического здания, утончающегося по мере подъема вверх, — к горним ангельским мирам, — в технический сарай для хранения инструментов. И, несмотря на то, что Ньютон прибег к такой гипотезе для объяснения парадоксов Кеплера, замеченных этим астрономом при исследовании иррегулярности вращения планет, это его никоим образом *не оправдывает*. Допустим, он столкнулся с чем-то, что не укладывалось в предшествующую парадигму — надо было напрячь мозги и сделать так, чтобы уложилось. Он же (для удобства объяснения) *взял и поменял саму парадигму*, и тогда всё сошлось. Сошлось-то сошлось, да далеко не всё, как покажет наука в XX веке, и самое

главное — какой ценой! Чтобы ублажить простоватые структуры человеческого рассудка, оторванные от солнечных сердечных лучей, в жертву было принесено загадочное Божье творение. И уже недалек был тот час, когда вслед за творением последует и Творец, наступит эра атеизма и Ницше провозгласит, что «Бог умер!»…

Линейное время и локальное пространство

Парадигма модерна вводит новое представление о времени и новое представление о пространстве. Время имеет однонаправленный, поступательный характер и течет только в одном направлении. Это *линейное* время. Точка творения (наследие креационизма) еще долго будет оставаться в центре внимания учёных — вплоть до теорий современных физиков (С. Хокинс) относительного Большого Взрыва и т.д. Но Endzeit, эсхатология постепенно отпадут.

Мир представляет собой совокупность телесных явлений, пространство становится вместилищем тел. У Ньютона фигурирует «абсолютное пространство», отличное от телесности. У Декарта пространство и есть телесность, они строго совпадают. В любом случае пространство *локально*. Локальность пространства, по Ньютону, означает, что если одно тело находится бесконечно далеко от другого тела, то движение, которое совершает отдаленное тело, на данное тело не влияет. Соответственно, есть возможность рассмотреть всякую пространственную картину взаимодействия тел *как локальную*. В этом заключается *главное* определение пространства в парадигме модерна.

Другой характеристикой пространства в модерне является его *изотропность,* отчасти вытекающая из локальности. Все направления изотропного пространства совершенно одинаковы и не имеют никаких природных различий. Это значит, что разница между верхом и низом, правым и левым — вещь относительная и зависит от позиции наблюдателя и способа выделения и изучения локальной системы.

Сакральное пространство — совершенно другое, оно принципиально *нелокально* и *анизотропно*. То, что происходит в каждой точке сакрального пространства, связано — по логике возмущений и пульсаций — с тем, что происходит в других точках, так как сами эти точки — волшебные и, по сути, есть одна и та же точка — точка «тайного центра». Нелокальность распространяется и горизонтально (все, что происходит в мире тел связано между собой) и вертикально (тела напрямую связаны с идеями, парящими в небесах). Структура нелокального мира анизотропна, так как ориентации, оси координат имеют не только количественный, но и качественный характер — это онтологические и символические оси. Вверх — это значит к Богу, духу, к утончению вещества. Вниз — это значит прочь от Бога, к телесности и плотности. И эти свойства делают пространство качественно разнородным, влияя на то, что происходит с вещами и существами в разных точках пространства. Такое анизотропное качественное пространство само несет в себе систему событий, которые происходят только там, где могут и должны происходить, а не по игре случайных сил или инерции (как в современной научной картине мира).

Линейное время модерна радикально отлично и от циклического времени манифестационизма, и от сотворенного времени креационизма, совпадающего с тканью «священной истории». Линейное время модерна, хотя и течет только в одном направлении, *не имеет никакой внутренней цели*. Движение вперед по стреле времени обусловлено самой природой такого времени и не имеет дополнительного объяснения. Необратимо двигаться вперед — это главнее свойство времени, а вопрос — «куда вперед?» — считается в Новое время некорректным и субъективным. Не имея онтологической нагрузки (в форме телеологии), время не просто стремится к ничто, оно и есть процесс уничтожения. Ничтожное время модерна уничтожает и делает ничтожным все, что в нем случается. Попытки противиться ему тщетны. Но не потому, что это

невозможно, а потому что такое время — само по себе *время тщеты*, оно тщетно по своей природе.

ВРЕМЯ	ПРОСТРАНСТВО
линейно, однонаправленно, количественно, однородно, непрерывно	локально, изотропно, количественно

Представление о времени и пространстве в классической науке (И. Ньютон)

Объект и объективность в научной картине мира

Совокупность локального и изотропного (мертвого) пространства и необратимого линейного (тщетного) времени образуют *реальность* или *абсолютный объект*. Объект Нового времени — это действительное явление, имеющее пространственно-временные характеристики. Объект существует обязательно где-то и когда-то. И хотя разные философы модерна трактуют взаимосвязь объекта, времени и пространства часто по-разному, общее представление о том, что реально и объективно разделяется всеми, кто принимает эту парадигму. В отношении объективной реальности в рамках Нового времени существует парадигмальный консенсус.

Согласно этому консенсусу, пространство и время (как неотъемлемые свойства реального объекта) — сами представляют собой *объективную реальность*, т.е. есть существуют вне человека, вне человеческого сознания и конституируют собой мир (в понимании модерна). Мир, состоящий из пространственно-временных явлений, становится единственным миром.

Мир мифологии, мир манифестационизма отныне рассматривается как сказка для умственно отсталых. Люди, которые пытаются об этом говорить всерьез, не только со свистом изгоняются с научных кафедр, но иногда сажаются на цепь как невменяемые существа либо рас-

сматриваются как животные, на которых надо пахать, которых нужно завоевывать, продавая им бусы в обмен на Манхэттен и т. д. Как «людей» их никто больше не рассматривает; людьми, в полном смысле слова, «существами разумными» в парадигме модерна начинают считать только картезианских или ньютонианских рационалистов, утверждающих незыблемую и абсолютную реальность количественного времени и количественного пространства, существующих вне зависимости от какого-то внутреннего принципа, не обладающих ни внутренним измерением, ни сакральностью.

Всё что происходит в Новое время, считается происходящим в объективных условиях пространства и времени. Это и есть единственное содержание того, что происходит. Время и пространство, не имея качественного содержания, сами становятся единственным содержанием для всего остального. Критерием научности (в сфере естественных наук) становится в такой ситуации способность четко фиксировать явление в пространственно-временном контексте и связать его с закономерностями этого контекста, т.е. объяснить его, исходя из свойств пространства и времени. Если же вслед за Ньютоном отделять телесность от абсолютного пространства, то появляется еще и «вещество», «материя» как то, что является третьим (наряду с пространством и временем) фундаментальным объектом Нового времени, воплощающим в себе предел объектности, обобщающий объектные свойства пространства и времени.

Конструкт реальности

Линейное время и локальное пространство (а иногда еще и материя, вынесенная в самостоятельную категорию — как предельная объектность объектного) составляют *конструкт реальности*, который мы, под влиянием внушений Нового времени, воспринимаем как нечто очевидное и само собой разумеющееся. На самом деле для такого восприятия и понимания внешнего мира была проделана огромная парадигмальная работа, завершившаяся тотальным распространением именно такого конструкта —

искусственного и целиком и полностью рукотворного. Прежде чем люди стали оперировать с понятиями «реальности», «объективности», «материи», «времени» и «пространства», их столетиями отучали смотреть на мир зачарованным взглядом, распознающим в каждом моменте чудо. И только потом они осознали, что имеют дело с гигантским трупом остывающей ничтожной Вселенной…

Мы инстинктивно воспринимаем то, что нас окружает, через призму интеллектуальной презумпции Нового времени, потому что так учили наших отцов, дедов. Чтобы вбить нам в голову концепты «реальности», «временно-пространственного континуума» была проведена огромная работа. В советское время было сожжено множество церквей, расстреляны тысячи священников, репрессированы сотни тысяч верующих. До этого лет двести над привитием современной научной картины мира трудилось озападненное русское дворянство, получающее сведения об устройстве мира в университетах просвещенной Европы (Европы Нового времени). Через проект «народного просвещения» с XIX века представление о священном космосе (с символизмом времен года, аграрных праздников и приближающимся Концом Света, а также с волшебным пространством тайной Святой Руси) аристократия попыталась вышибить и из русских народных масс. Вся эта огромная работа, вначале с дворянской элитой, потом с разночинцами и, наконец, в советское время с широкими народными массами (с применением надежного «образовательного» средства — массовых репрессий) велась с таких же университетских кафедр, как та, с которой я вам читаю курс «Постфилософии». Такие учебные заведения, как МГУ, окончили в свое время люди, которые занесли в Россию конструкт реальности парадигмы модерна, потом развили и укрепили его, затем попытались превратить его в общеобязательную — принудительную — идеологическую и политическую догму. Линейное время и локальное пространство наступали на Русь отсюда, пожирая собой спасительное время Православия и живое пространство русского священного космоса, уничтожая одухотворенный пульсирующий мир народа и учреждая на его месте охлажденную академическую абстракцию.

Парадигма модерна, парадигма количественных пространства и времени, где умерли фавны, нимфы покинули ручьи, наяды перестали плескаться в реках, и всё превратилось в обезличенное, обездушенное материальное пространство, состоящее из элементов таблицы Менделеева, из электродов, из посаженных ботаниками растений, утвердилось с большим трудом и не на пустом месте. В основе представлений, которые кажутся нам «естественными», стоят века жесткой дрессуры, агрессивного массового гипноза и многократных заклинательных повторений.

Я уже упоминал про разоблачения Фейерабендом «опытов» Галилея как рекламного надувательства. В своих «диалогах» он прибегает и к другим чистым PR-технологиям: высмеиванию оппонентов, отстаивающих аристотелизм, едкой иронии, заведомому оглуплению аргументов оппонентов и т. д. Чтобы показать, что он прав, Галилей забирался на пизанскую башню, метал оттуда шары, шутил, размахивал руками, выкрикивал математические формулы — всё для того, чтобы создать «видимость» очевидности. Фейерабенд, правда, говорит, что этот первопроходец своими выходками и фокусами открыл новые горизонты для «пролиферации научных гипотез»… Да, наверное, открыл. Но столетием раньше такого открывателя благополучно спалили бы отцы-инквизиторы, а так как парадигмы менялись, он удачно вписался в новый мир — в новое время и новое пространство, наступление которых сам отчасти и приблизил…

В советское время (особенно в первые годы советской власти) у нас были яркие ученые, идеологи и популяризаторы науки, занимавшиеся «просвещением народных масс» и доказывавшие объективность материи, времени и пространства, а все остальное клеймившие как «буржуаз-

ную субъективность» и поповщину. Конечно, сейчас их аргументы, их пафос, их ужимки выглядят анекдотично. Но именно поэтому *сейчас* это и следует внимательно изучать. Сегодня, смотря на эту глупейшую пропаганду несколько отстраненно, другими глазами, мы можем понять, насколько глубоко мы запрограммированы агрессивной «научной» ахинеей, насколько закодированы этими некритическими представлениями и неосмысленными формулами — со школы, родителей и первых социальных установок. Через откровенное уродство большевистских ученых-материалистов будет легче добраться до того кода, который мы некритически впитали и которому по инерции подчиняемся, рассматривая окружающий мир, время, пространство, вещество… Советские определения научного понимания времени и пространства, объясненные рабоче-крестьянской молодежи, рассмотренные сегодняшним взглядом, помогут распознать в нас самих действие тайных механизмов, которые обнаружат свою несостоятельность, неубедительность и, своего рода, агрессивный идиотизм…

Креационистские догматы как условие модернизации картины мира

Научная картина мира напрямую никогда не может получиться путем десакрализации или «расколдовывания», desenchantement мира манифестационизма. Многие современные представители индуистской или китайской культуры испытывают огромные трудности в расшифровке и понимании того, чем является современная европейская наука и культура, потому что никакая десакрализация мира, понятого как манифестация, никогда не приведет к появлению объективных (научных) пространства и времени, если она не пройдет предварительно через процесс перевоспитания человека в рамках креационистской парадигмы. Время и пространство, которые свободны (по своей природе) от сакрального измерения, впервые возникают на горизонте только в логических выводах из догматов креационизма, через авраамическую традицию и ее богословские предпосылки.

Фазовый переход к постмодерну: Кант, научные открытия XX века, фракталы, время и пространство в лингвистике

Гносеологическая революция Канта

Открыв вместе с научной картиной мира объективные время и пространство, творцы парадигмы модерна долго удержаться в таком мире не смогли, и первые позитивные «очевидности» довольно скоро перестали казаться уж столь очевидными.

Философия Канта стала тем поворотным пунктом, где впервые парадигма модерна сталкивается со своей границей. Поэтому Канта можно считать самым современным из философов, так как за Кантом и во многом из Канта начинается уже другая парадигма — парадигма постмодерна. Мы уже сталкивались с этим парадигмальным качеством кантовской философии в лекциях об онтологии и гносеологии. В отношении пространства и времени мысли Канта также являются решающими. Здесь оптимистический пафос радостного обнаружения объективности пространства и времени, свойственный Ф.Бэкону, Декарту или Ньютону, наталкивается на первое существенное *препятствие*. Очень важно, что это препятствие лежит не в запоздалых аргументах смещенной парадигмы премодерна (на это в Новое время вообще серьезного внимания обращать не принято), но в самой структуре гносеологии Нового времени (критика «слева»).

Априорные формы чувственности

Разбирая в «Критике чистого разума» специфику рассудочной деятельности и возможность знания, Кант приходит к выводу, что пространство и время *суть априорные формы чувственного восприятия*. Он не говорит больше, что пространство и время суть неотъе-

млемые свойства объективной реальности, как это делали некритические философы модерна, но представляет дело так, будто объективная реальность открывает себя человеческому восприятию через априорные формы трансцендентальной апперцепции (обобщающей и расшифровывающей первичные данные чувственного опыта). Кант отрицает субстанциальность объекта как «вещи-в-себе» (Ding-an-sich), следовательно, пространство и время также утрачивают субстанциальность и превращаются в изначальные инструменты, благодаря которым субъект осуществляет первичную подготовку чувственного опыта для рационализации и помещения в логическую систему рассудочных умозаключений.

Никакого пространства и времени самих по себе у Канта не остается. (Это не удивительно: посткреационистские время и пространство и так являются заведомо ничтожными — нигилистическими, дезонтологизированными — концепциями, и если этот нигилизм вначале не осознается, то у Канта все приобретает должные формы и пропорции). Они приобретают новое качество, становясь строго *гносеологическими категориями*, т.е. существуя в сфере познания (в частности, в том его секторе, который отвечает за упорядочивание чувственных данных).

Время и пространство как гносеологические реальности

В «Критике чистого разума» Кант пишет о пространстве следующее: *«Конечно, само пространство, вместе со всеми явлениями в нем как представлениями, находится только во мне, но все же в этом пространстве реальное содержание или материал всех предметов наглядного представления дан действительно и независимо от всякой фантазии; при этом невозможно, чтобы в этом пространстве было дано что-либо вне нас (в трансцендентальном смысле), так как само пространство не существует вне нашей чувственности».*

Обратите внимание, как бьется в этих замечательных строках сам дух модерна, попавший в капкан! С одной стороны *«пространство (...) находится только во мне»* и *«пространство не существует вне нашей чувственности»*. Но, чтобы не свихнуться или не укатиться в добротную древнюю мистику (т.е. в премодерн), Кант уточняет: *«В пространстве реальное содержание и материал всех предметов дан действительно и независимо от всякой фантазии»*. Здесь ключевыми являются слова «реальное содержание», «действительно» и (для успокоения академического сообщества) «независимо от фантазии».

Кант хочет показать, что пространство, понятое таким образом, есть не химера, не выдумка, но и не нечто существующее само по себе. Это пространство «реально» и «действительно» как *гносеологическое явление*, и это важно, так как Кант таким определением, по сути, открыто придает гносеологии статус единственной реальности и единственной действительности. Пространство Канта «действительно» и «реально», *потому что* лежит в основе познания. *Реальность и действительность познания делает их реальными и действительными.*

Кант лишает субстанциальности не только объект, но и субъект (хотя Хайдеггер считает, что это он делает менее решительно, чем в случае объекта). От декартовского «cogito ergo sum», остается только «cogito», которое одно несомненно и становится базой всей «реальности» и «действительности».

Это чрезвычайно важный сдвиг в эволюции категорий пространства и времени уже в рамках парадигмы Нового времени (модерна). Пространство и время изначально были посткреационистской абстракцией, отсутствие онтологического основания которой было завуалировано оптимистической позитивностью самого («освободительного») концепта. И на первых порах казалось, что уж если что и есть, так это локальное пространство и линейное время; они-то и представляют собой самую что ни на есть «объективность», «действительность» и реальность. Но скоро — вместе с Кантом — выяснилось, что объект (чьими первичными свойствами являются про-

странство и время, а иногда еще материя) есть лишь категория теории познания, презумпция, пусть важная и даже неизбежная, но совершенно не обоснованная и не поддающаяся обоснованию рациональными методами.

«Объект должен был бы быть, — мыслит Кант, — Хорошо бы чтобы он был. Но… рассудку это доказать и познать не дано. И те, кто отказывается воспринять эту критику, действуют уже не на основании рассудка, а на основании предрассудка».

Пространство и время становятся, таким образом, действительными и реальными только в границах *познания*. Поэтому-то они и оказываются — одно локальным и изотропным, а другое — линейным и необратимым: ведь речь идет о проекции структур рассудка, который оперирует с отвлеченными умозрительными математическими и геометрическими объектами, где есть прямые линии, отвлеченные пропорции, числовые последовательности и двоичный код — есть/нет, 1/0. Выясняется, что пространство и время парадигмы модерна — это лучи упорядоченного рассудка, обращенные на предполагаемые ментальные «объекты» — «ноумены». «Ноумены», безусловно, есть в структуре чистого разума. С другой стороны, безусловно, есть феноменологическое копошение восприятия, тревожащее этот чистый разум. Но никакого внятного переход от ноумена к феномену — нет. Ноумен остается в границах логики, феномен — в границах апперцепции. Все удачно и слаженно работает, но о собственном бытии, онтологическом отождествлении или различии речи больше не идет.

Время мышления и пространство чувствования

Кантовские пространство и время выполняют различные гносеологические функции, будучи априорными формами чувственности, они не равны между собой. Время Кант относит к логической стороне рассудка. Функционирование чистого разума возможно вне пространства, но невозможно вне времени. Следовательно, время теснее связано с мышлением и находится в структуре познания *ближе к субъекту* (Гуссерль, и особенно Хайдеггер, много позже сделают из этого фундаментальные выводы). Пространство занимает противоположное место и сопряжено с апперцепцией. Т.е. в структуре познания пространство располагается *ближе к объекту*. Кант пишет: *«Кроме пространства, нет ни одного другого субъективного и относящегося к внешнему миру представления, которое могло бы считаться a priori объективным»*.

Что же совершил Кант? Он подытожил (довольно краткую, надо сказать) историю объективного времени и пространства, указав этим категориям более правильное место — как элементам структуры познания. Если бы не Гегель, о хитроумных планах которого по спасению модерна мы рассказывали в предыдущей лекции, а вслед за ним Маркс, Ленин, красные комиссары и советские профессора, позитивистские предрассудки некритического механицистского понимания природы «объективной реальности» — т.н. научного понимания времени и пространства — выветрились бы намного раньше. И намного раньше наступил бы постмодерн с его уже совершенно новыми феноменами — *поствременем* и *постпространством*. У Канта для этого почти все было готово…

КЛАССИЧЕСКАЯ НАУКА	ИММАНУИЛ КАНТ
время и пространство	**время и пространство**
как формы объективной реальности, через которые реальность существует	как априорные формы чувственности
время и пространство имеют «онтологическую» подоплеку, не зависящую от познающего субъекта	контакт субъекта с объектом осуществляется посредством гносеологических предпосылок (оснований)

Пространство и время в классической науке и у И. Канта

Эволюция концептов пространства и времени в позитивной науке

Однонаправленность времени и локальность пространства легли в основу современной позитивистской науки, где они были признаны за онтологические и гносеологические аксиомы. Позитивная наука не сразу оценила выводы Канта, и продолжала развиваться по той траектории, которую задали творцы парадигмы Нового времени еще в докритический период. Теория познания, развиваемая кантианцами, не опровергалась позитивистами прямо, но скорее рассматривалась как прагматически полезное направление, исследующее рефлекторно структуры рассудка (что в определенных моментах могло помочь и в проведении эмпирических исследований и построении позитивистских гипотез), а к онтологическому скепсису кантианства позитивисты были индифферентны (по крайней мере, поначалу).

Но, развиваясь в строго позитивистском и эмпирическом ключе, не ставя перед собой амбициозных философских задач, к началу XX века академическая наука, исследующая природу мира (физика), пришла к некоторым выводам, которые заставили пересмотреть ньютоновско-декартовское представление о времени и пространстве. Это размывание считавшейся надежной концепции объективной реальности в научных революциях проходило в двух параллельных направлениях — в *теории относительности* Альберта Эйнштейна и *квантовой механике* Нильса Бора.

Относительность времени

Теория относительности Эйнштейна изначально строилась на вполне конвенциональной научной базе, развивая положения классической физики. Но некоторые сделанные из нее выводы были настолько неожиданными, что радикально изменили существовавшую ранее картину «реальности». После Эйнштейна (и Бора) физику (и шире, естественные науки) принято называть «неклассической».

Альберт Эйнштейн предлагает рассматривать время как четвертое измерение пространства, что образует единый четырехмерный пространственно-временной континуум. Так как и время и пространство в физике считаются неотделимыми свойствами объекта, то такое объединение вполне корректно. Однако осмысление данной модели в совокупности с изучением явлений, превышающих скорость света, привели Эйнштейна к выводу о том, что основные свойства времени (необратимость и линейность) сохраняются только в пределах особой «четырехмерной» фигуры т. н. «конуса Минковского», т. е. в том случае, когда скорость движения меньше или равна скорости света. За пределом этого конуса, время теряет свое фундаментальное качество, становится обратимым и, по сути, нелинейным. Идея «относительности времени» многократно обыгрывалась позже в научно-популярной литературе и кинематографе.

Теория относительности показывала, что линейное и необратимое время, укладывающееся в пределы конуса Минковского и казавшееся единственно возможным (и действительным) временем в доэйнштейновской физике, является лишь частным случаем иного времени, для которого теоретически возможны и обратимость, и нелинейность. Так, под видом расширения границ науки и преодоления догм была подорвана одна из важнейших основ позитивистского представления об объективной реальности — концепция «линейного времени».

При этом структура пространства в теории относительности Эйнштейна остается *классической*, а локальность и изотропность пространства признаются его незыблемым свойством.

Квантовая механика: конец локального пространства

Подрывом классического представления о локальном пространстве занимался другой знаменитый физик, современник Эйнштейна Нильс Бор. Бор заложил основу «квантовой механики». Исследуя структуру «атома»

вслед за классической атомистской теорией (идущей еще от Гюйгенса и Гассенди), Бор перенес внимание на суб-атомарный уровень, рассматривая поведение более мелких частиц — электронов, протонов и т.д. Замеченные «квантовой механикой» закономерности в поведении элементарных частиц опровергали аксиому локальности пространства. Поведение электронов оказалось зависимым от событий, проходящих от них на таком расстоянии, которое исключало саму возможность прямого контакта. Выяснилось, что в масштабах бесконечно-малых частиц пространство ведет себя иначе, нежели в мезотелах (объектах, сопоставимых с человеческой размерностью), изучавшихся приоритетно классической физикой. Несколько позже астрофизики обнаружат сходное изменение свойств классического пространства и при изучении сверхкрупных объектов — галактик, туманностей, «черных дыр», «красных карликов» и т. д.

«Квантовая механика» доказала, что свойства пространства мезомира, считавшиеся общими для пространства как такового, являются лишь частным случаем более сложной структуры, где локальность является относительной, необязательной и неточной. Оказалось, что вопреки Ньютону (и в согласии, скорее, с мифологическим живым космосом), все, что происходит в одной точке пространства, пусть даже бесконечно удаленной, влияет на другую точку пространства. В «психологии глубин» (теории К. Г. Юнга) это получило название «синхроничность», описываемой в известной формуле: «взмах крыльев бабочки в Сан-Паоло влияет на изменение котировок акций на токийской бирже».

Квантовая механика подготовила теоретическое пространство для рассмотрения физических явлений в подобном синхронистском ключе. При этом в рамках самой квантовой механики представление о времени сохранилось нетронутым и принцип линейности не ставился под сомнение.

Общая теория поля и теория суперструн

Всем в научном мире известна та анекдотическая неприязнь, которую испытывали друг к другу Альберт Эйнштейн и Нильс Бор, не желавшие всерьез вдумываться в открытия и учитывать фундаментальные революционные выводы друг друга. Так, Эйнштейн продолжал отставить локальность пространства, вопреки «квантовой механике», а Бор оперировал с линейным временем, вопреки выводам теории относительности. С точки зрения парадигмы модерна, это легко было понять: объединение двух критических взглядов на структуру объективной реальности, считавшейся в позитивизме чем-то незыблемым, грозило поколебать уверенность в самой этой реальности гораздо более чувствительно, нежели в гносеологических построениях кантианцев (от которых, как естественники полагали, можно было просто отмахнуться). Отбросив линейное и необратимое время и локальное пространство, физика оказывалась перед угрозой вообще упустить объект своего исследования.

Еще Гераклит говорил, что «природа любит прятаться». В начале XX века могло показаться, что, чем яростнее позитивисты вгрызаются в природу, тем больше она от них ускользает. Но если Эйнштейн и Бор откладывали объединение своих открытий, то следующее поколение физиков (Паули, Гейзенберг, Шредингер и т.д.) вплотную приступили к разработке «общей теории поля» или «теории всего» (theory of everything), призванной свести воедино теорию относительности и квантовую механику. Хотя работа над ней окончательно не завершена до сих пор, «реальность» и пространственно-временной континуум, фигурирующие в этих исследованиях, уже имеют мало общего с образами классической науки.

В теории суперструн, которая является одним из направлений современной нам фундаментальной физики, время и пространство предстают в очень экстравагантном свете. Нерешаемые уравнения и несводимые систе-

мы физико-математических конструкций разрешаются только в том случае, если допустить гипотезу десятимерья, где четырехмерный пространственно-временной континуум Эйнштейна является частным случаем. Платформой десятимерья является Мировой Лист, представляющий собой бесконечно-малую десятимерную фигуру — струну. Измерения на Мировом Листе отмечаются с помощью особой физико-математической операции — калибровки, осуществляющейся т.н. «духами Фадеева-Попова» (названными так по именам крупных советских физиков). В пространстве и времени десятимерья от позитивистского конструкта «реальности» с убогим линейным временем и захудалым провинциальным локальным пространством не остается и следа. Предельная метафизичность такой картины заставляет самих физиков сомневаться — идет ли речь о вскрытии новых пластов в природе мира или это изощренная каббалистико-мистическая проекция человеческого сознания, запутавшегося в самом себе перед лицом безнадежно ускользнувшей от понимания материи.

Физика суперструн и петлевых пространств (Виттен, Поляковы) представляет собой явление постнауки или физики постмодерна.

Синергетика и стрела времени

Другим подкопом под классические представления о физике времени стали физические теории, развиваемые такими физиками, как И. Пригожин, М. Маркус, Б. Мизра, Г. Николис, И. Стенгерс и т. д. Обобщение их идей получило название «синергетики».

В основе их подхода лежало замечание относительно того, что, признавая необратимость и линейность времени, классическая механика и основанная на ней позитивистская картина мира строят свои теоремы и выводят законы, исходя из принципа равновесия, т. е. так, как если бы по оси времени (t) умозрительно можно было бы вернуться назад в противоположном направлении. (*«Основное свойство детального равновесия является не чем иным, как процессом обратимости во времени элементарных процессов в системе»,* — писали Г. Николис и И. Пригожин). На самом деле время заложено в структуру материи, и поэтому материю (вещество) надо понимать «исторично». Стрела времени, по мнению синергетиков, не свойство наблюдателя. Это свойство вещества. *«Наука вновь открывает для себя время»,* — писали Пригожин и Стенгерс.

КЛАССИЧЕСКОЕ ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ	**НЕКЛАССИЧЕСКОЕ ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ, СИНЕРГЕТИКА**
время и пространство	**время и пространство**
формы объективной реальности, через которые реальность существует	формы объективной реальности, через которые реальность существует
закон равновесия	закон неравновесия, неинтегрируемые системы (И. Пригожин, синергетика)
«мир траекторий»	«мир процессов»

Пространство и время в классическом естествознании и в синергетике

Вопреки Канту, максимально приближающего время к субъекту, синергетики сделали время фундаментальным свойством объекта. Отсюда следовал важнейший вывод: «материя как объект современных физических законов не есть данность, но продукт истории» (И. Пригожин).

В специально посвященной данному вопросу работе «Переоткрытие времени» Пригожин отмечает, что *«ныне физика обрела точку опоры не в отрицании времени, а в открытии времени во всех областях реальности (…); в*

каждой области физики мы вновь и вновь находим связанное со становлением материи необратимое время».

Время было обнаружено в структуре хаотических систем, где процессы протекают в прямой зависимости от начальных условий, хотя сами эти условия давно перестают быть актуальными. Так была открыта «память» материи (вещества) или память «химических реакций» (А. Баблоянц).

Перенесение на то, что считалось объектом (материей), свойств, которые считались свойствами субъекта (память, история), по мысли синергетиков, должны объяснить происхождение разума из самого вещества. Этот «магический материализм» неклассической физики двигался в направлении наделения объекта признаками субъекта, что полностью переворачивало взгляд на устройство мира, свойственный некритической фазе модерна.

Синергетика, физика времени и исследования хаотических систем оперируют с совершенно новыми, выходящими за рамки модерна, представлениями о веществе, пространстве и времени. На этом основании их вполне можно отнести к области науки постмодерна.

Фрактальная геометрия

К науке постмодерна в полной мере относятся идеи фрактальной геометрии, придуманной физиком и математиком Бенуа Мандельбротом. Мандельброт занимался много лет междисциплинарными исследованиями в области экономики, статистики, математики, геометрии и т.д. В результате он открыл явление «фрактала». Смысл концепции «фрактала» сводится к тому, что классическая наука оперирует с абстрактными геометрическими или математическими фигурами и формулами, полагая их за нормативный образец, и лишь позднее прикладывает к эмпирическим объектам, сплошь и рядом пренебрегая неточностью. — В природе нет прямых линий, одинаковых мер и т.д.

В свое время Рене Генон в книге «Исчисление бесконечно-малых» дал критику дифференциальных исчислений с позиций традиционализма. Как и Мандельброт, Генон утверждал, что в основе понятия «математический предел» лежит не строгая идея, но условность, необходимая для практики инженера или строителя, нарушающая корректность математической (и онтологической) истины. На таких натяжках, по Генону, покоится вся современная наука, эффективная не за счет постижения космической среды, а за счет грубого навязывания этой среде своих (неточных и некорректных, по большому счету) представлений о ней.

Мандельброт на основе аналогичных умозаключений (только без всякой связи с традиционализмом и, скорее, из духа постмодерна) пришел к выводу, что более строгим физико-математическим описанием будет модель, учитывающая природные погрешности тел. В частности, Мандельброт утверждает, что идея трехмерного пространства — это рационалистическая иллюзия. Пространственная вещь никогда не является строго трехмерной, так как ни один природный предмет не может строго соответствовать абстрактным рассудочным представлениям. Чтобы описать более точную n-мерную модель реального (естественного) природного предмета, Мандельброт предлагает ввести концепцию «фрактала» (от латинского «fractus» — «поломка»). «Фрактал» — это нечто не укладывающееся в нормативы классической пространственной геометрии, частицы чего заходят за границы, постулируемые геометрическим рассудком. Построение систем и групп фракталов, изучение их свойств и применение «фрактального» анализа к различным областям науки составляет увлекательное содержание этого направления постнауки. Для нас важно, что фрактально понятое пространство (в меньшей мере, это относится ко времени) радикально порывает с классической картиной позитивистских моделей.

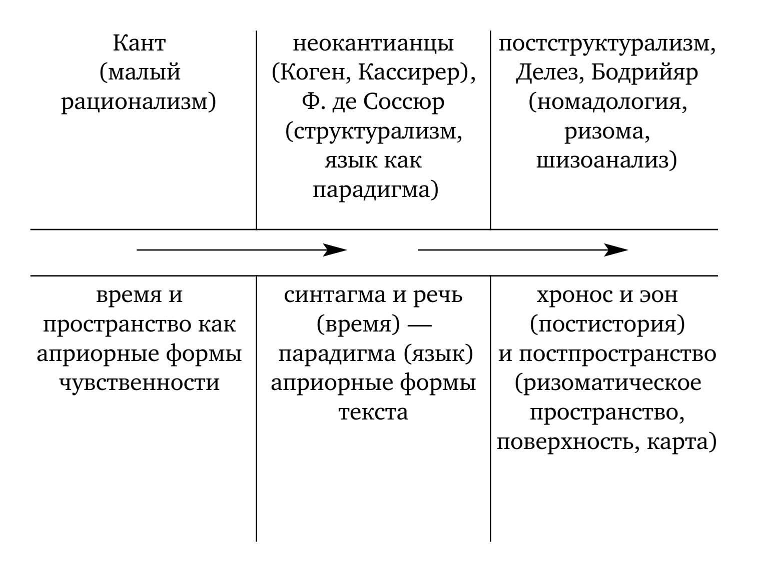
Время и пространство в языке (синтагма и парадигма)

Последним аккордом перехода от пространства и времени модерна к пост-

пространству и поствремени можно считать философию структурализма. В ней созрели философские предпосылки для обобщения тех тенденций, которые в середине XX века окончательно разрушили казавшееся надежным и непоколебимым здание позитивистской науки.

В разделе, посвященном гносеологии, мы видели, как неокантианская теория познания плавно перешла к структурной лингвистике, и структуры мышления стали неотделимыми от структуры языка. Параллельно реальность перешла вначале в представление, а потом в текст. Мир стал текстом. А значит, и основные свойства «объективной реальности» превратились в лингвистические категории.

В структурной лингвистике времени и пространству соответствуют такие понятия, как *«синтагма» и «пара-*



Время и пространство в языке

дигма» (в узко лингвистическом смысле). Если у Канта пространство и время мыслились как априорные формы чувственности, то в структурализме синтагма и парадигма стали априорными формами высказывания (текстовой единицы).

Синтагма основана на последовательности, которая всегда однозначна и необратима. Синтагма заменяет в реальности текста время. Синтагме соответствует речь.

Парадигма представляет собой пространственный аспект и соответствует самому языку, взятому синхронистически, целиком. Парадигма диктует, что в построении высказывания должно стоять за чем, но не уточняет содержание этого «что». Здесь располагается глагол, здесь существительное, здесь наречие, а здесь предлог. Это «пространственная» структура текста. Но существительное, наречие или предлог могут быть различными (однако, существительное не может быть наречием, а наречие — предлогом); парадигма основана на принципе или-или (может то, а может и то: главное — чтобы существительное). Синтагма всегда выстраивает последовательность из строго подобранных слов, предопределяя смысловую нагрузку речи. Синтагмическая конструкция необратима — в ней сказано именно то, что сказано. Это как линейное время. Парадигма дает почву для того, чтобы высказывание могло состояться, но сама она ничего не высказывает.

Структуралистская философия замещает синтагмой физическое время, а парадигмой — физическое пространство, таким образом, в рамках языка и операций с языком открывается возможность не просто строить модель мира, но напрямую соприкасаться с самим миром, полностью превратившимся в текст. Время и пространство в постмодерне становятся лингвистическими явлениями, превращаются в структурные априори знаков.

Пространство и время в парадигме постмодерна

Постмодерн стремится осуществить то, чего не удалось осуществить модерну

Постмодерн это не просто некое отклонение или альтернатива, привносимая в развитие философии и науки нового времени на определенном этапе. Это прямой и логичный результат развития тех процессов, которые как раз и составляли *сущность* модерна, и в том числе, современной науки.

Следует обратить внимание, что идея нелокальности пространства в квантовой механике, реверсивности времени в теории относительности, обмен свойствами субъекта и объекта в синергетике, причудливые неокаббалистические конструкции в духе теории суперструн, фрактальная геометрия, — возникают не из альтернативной модерну парадигмы, которая отрицала бы ее основания, но изнутри самой науки Нового времени, из самого модерна. Поэтому во всех научных концепциях постмодернистского толка, даже тех, что отходят от классической позитивной науки максимально далеко, сохраняется в той или иной степени преемственность аксиомам Нового времени. При этом последние корректируются, уточняются или даже отменяются не в пользу того, что им парадигмально предшествовало, но в пользу того, что признавая оправданность, неизбежность и единственность парадигмы модерна, сталкивается с ее границами и отчасти выходит за ее пределы. Всегда это выход с обратной стороны от той границы, где модерн граничит с премодерном. Это принципиально. Постмодерн — это выход из модерна через дверь, *противоположную входу*.

Это общее свойство постмодерна. Постмодерн приходит *изнутри* модерна. Он движим интенцией как раз тех стартовых энергий и устремлений, которые изначально запустили программу модерна. Это ясно видно из «пафоса» постмодернистов, которые видят своей задачей реализацию того, чего не смогло реализовать Просвещение. Главная претензия постмодернистов к модерну состоит в том, что модерн оказался недостаточно модернистским, и обнаружил себя как особое переиздание всё того же премодерна, который он стремился преодолеть, но который в тайне от себя самого, начиная с эпохи Просвещения, продолжал воспроизводить в новой форме. Неточно говорить, как иногда это бывает, что «постмодерн отрицает Просвещение». Он не приемлет в Просвещении то, что в нем не является по-настоящему «просвещенным» и «просветительным», то, что недалеко ушло от влияния Традиции, которую требовалось изжить полностью и окончательно.

Точно так же и современная наука, даже приходящая к самым критическим выводам, относительно *конструкта реальности*, аксиоматически постулированного в Новое время и постепенно распадающегося на глазах в течение всего XX века. Этот конструкт *в его интенции* уйти от мифа, десакрализировать мир и человека, интерпретировать природу, мир и материю на основании только человеческого рассудка, отбрасывая религиозные и метафизические догмы, полностью принимается и не вызывает ни малейших сомнений. Просто при работе с ним, углублении в него, выяснилось, что этот конструкт реальности (в том виде, как его приняла и сверстала некритическая позитивистская научная мысль классического модерна) оказался не тем, за что его приняли — не освобожденной стихией истины, а новым напластованием мифов, наивных аксиом, иррациональных догматов и т.д. Наука Нового времени, в глазах ученых постмодерна, в глазах постнауки, обнаружилась как новое издание религии, как научная мифология, как разновидность идеологического тоталитаризма, основанного на «воле к власти» закрытых академических сообществ, претендующих на роль «нового жречества» эпохи модерна.

Постмодерн в философии и науке стремится преодолеть модерн не как модерн, а как недомодерн. Поэтому

постнаука мыслит себя не как нечто ненаучное, но, напротив, науку Нового времени воспринимает как «миф» и предрассудок. При этом постмодерн полностью солидарен с модерном в его стремлении к освобождению от догматов. Просто постмодернисты убеждены, что у модерна этого не получилось, и что для осуществления поставленной еще на заре модерна задачи нужны кардинально иные методы.

Это означает, что нужна новая философия, новая наука, новые конструкты, новая реальность, а вместе с ними — новое пространство и новое время. Но поскольку «новое» уже было, и сейчас эпоха «новенького», то новое по отношению к «старому новому» условлено описывать через приставку «пост».

Значение Жиля Делёза

Для понимания того, во что же выливается представление о поствремени и постпространстве в ходе тех трансформаций, которые были подготовлены неокантианством, структурализмом и новейшими исследованиями неклассической науки, предлагаю рассмотреть концепции Жиля Делеза.

Я полагаю (вслед за Мишелем Фуко), что Делёз является самым ярким и серьезным философом раннего постмодерна. Делеза можно назвать также «первым постфилософом». Многие интуиции, догадки, прозрения, критические намеки, остроумные концепции или словесные игры, присутствующие у других постмодернистов, он систематизировал и преподнес, пожалуй, более фундаментально и авангардно, чем его единомышленники. Ж. Делёз, на мой взгляд, является полноценным классиком постмодерна, пока не понятым и не оцененным по достоинству. Думаю, что для понимания (пост)мира и тех процессов, которые происходят в разных его сегментах, знание философии Жиля Делёза жизненно необходимо. Он предельно ясно уловил главную тенденцию, отделяющую парадигму модерна от парадигмы постмодерна, и в этом отношении является самым фундаментальным — парадигмальным —автором.

Неслучайно М. Фуко сказал, что *«если XX век был веком Ницше, то XXI век будет веком Делёза»*. Это очень похоже на правду, потому что те тенденции, которые Жиль Делёз предвосхитил, описал и объяснил, вероятно, станут (уже становятся) главными фундаментальными трендами, по которым будет выстраиваться постмодерн.

Ризома как субъект-объектное вещество-существо постмодерна

В центре эксцентричной философии Делёза стоит «ризома», о которой мы уже говорили. Пространство и время в постмодерне, т. е. собственно, постпространство и поствремя, прилагаются к ризоме, становятся ее атрибутами, осмысляются, отталкиваясь от ризомы, приобретают ризоматический характер. Постпространство — ризоматическое пространство. Поствремя — ризоматическое время.

Несколько слов о ризоме, о которой мы уже говорили прежде. «Ризома» — это корневище или корнеплод. Делёза фасцинирует представление о том, что корневище или структура ризомы распространяется под землей, произвольно двигаясь в самых разных направлениях, превращаясь то в корень, то в луковицу, давая ростки то вверх, то вниз, и таким образом, развиваясь в зависимости от того, с чем она сталкивается: с почвами, корнями других деревьев, другими объектами. Ризома реагирует на всё это со спонтанностью луковицы, и образует то, что Делёз называет «тысячей плато», поскольку сама структура этого корневища напоминает лук со множеством оболочек, слоев, которые пускают корни, дают ростки, потом опять ответвляются вбок, чтобы остановиться и двинуться по касательной…

Поверхность

Согласно Делёзу, вся традиционная философия (а под этим он понимает и парадигму модерна и парадигму премодерна) и, соответственно, восприятие ею пространства и времени устроены по вертикальному принципу фиксированных в кон-

кретной точке пространства *корневища и стебля*. Корневище — объект, стебель — субъект. Между корнем и стеблем располагается *поверхность* (земли), которую философские, гносеологические и научные системы, как правило, *проскальзывают*.

Обычные растения (образцовые в равной мере для систем модерна и премодерна) могут рассматриваться как сверху вниз (от стебля к корням), так и снизу вверх (от корней к стеблям). Сверху вниз (от духа и мысли к телу) оценивает организм Традиция и субъективный идеализм Нового времени. Снизу вверх — материализм и фрейдизм.

В отличие от всего этого Делёз выбирает ризому как совершенно альтернативную структуру, распространяющуюся горизонтально, не связанную ни со стеблем, ни с корнями и не фиксированную ни в какой конкретной точке «поверхности». Поверхность в обычных растениях дана в виде точки (пространство с нулевой площадью), поэтому она особенно пристально не осмысляется, воспринимается как эпизод в судьбе диалектики корень/стебель. Для вертикального взгляда поверхность есть только начало объемной среды, где растут корни. Для ризомы *поверхность — это судьба*, а корни и стебли — случайные и необязательные эпизоды.

Поверхность для ризомы не то, что скрывает корни или место появления стебля, поверхность — это все, и она важнее, чем то, что находится по обе стороны от неё. Поверхность не содержит ничего, это чистая граница — но не между одним и другим, а граница, учреждающая и одно и другое, причем не фатально, а произвольно играя, иронично. Поверхность — это только кожа, «эпидермический плащ» («ризы кожаные») без содержания, *без того, кто в эту кожу завернут*. У поверхности нет внутреннего измерения, она ничего не выражает, кроме себя самой, и это выражение постоянно дифференцирующейся, разветвляющейся и сплетающейся заново корневой системы, составляет стихию ризоматического существования. *«Поверхность — это местоположение смысла: знаки остаются бессмысленными до тех пор, пока они не входят в поверхностную организацию»,* — пишет Делёз.

Будучи материалистом и марксистом, Делёз считает, что настоящим фундаменталом (постонтологией) обладает только *телесность*. Однако, согласно Фрейду, чьи идеи Делёз берет в качестве ориентира (хотя многие аспекты учения Фрейда преодолеваются в совместных с психоаналитиком Феликсом Гваттари трудах Делёза — в частности, в «Анти-Эдипе»), первичные *складки и поползновения* живой материи тела, данные человеку во влечении (эрос) и в его отсутствии (танатос), сублимируются и создают системы *первичных смыслов*, а далее предопределяют структуру рациональной деятельности, состоящей, согласно фрейдизму, из системы комплексов, вытеснений, замещений и т.д. Постструктуралистски интерпретированный (и подправленный) фрейдомарксизм служит Делёзу инструментом для описания структуры *корней*.

С точки зрения Делёза, классический психоанализ и тем более рационалистические философские системы (равно как и догматы и мифы премодерна) постоянно *проскакивают* ту инстанцию, тот *момент*, где первичная сексуальность только начинает переходить в рассудок, где тело уже больше не тело, но рассудок еще не рассудок. Вот этот момент, с точки зрения Делёза, является точкой, которая должна быть взята за основу всего. Это и есть *поверхность*.

Поверхность как среда, где телесное уже практически перестало быть телесным, а рациональное еще не стало рациональным, но уже вот-вот им станет, и есть *место ризомы*, глобального сетевого корневища, которое живет и распространяется по безграничной горизонтали экрана.

В этом ризоматическом мире поверхности, называемом Делёзом «*тысячей плато*», протекают основные процессы, в нем размещается онтология и гносеология постмодерна.

С точки зрения Делёза, ризома в своем номадическом (кочующем) бытии порождает (или предопределяет) новые формы априорной чувственности, выстроенные по гибким и ироничным канонам постмодерна. Им соответствуют делёзианские концепты поствремени (эона и хроноса) и постпространства (кальки-карты).

Деконструкция истории

Начнем с понимания Делёзом времени в парадигме постфилософии.

Время, с которым имела дело классическая парадигма модерна, время, текущее вперед, раз и навсегда установленное, «объективное», «историческое», время «накопления знаний», безусловно, упраздняется. По Делезу, такое «время» есть грубейшая форма воли к власти, неприкрытое насилие стебля над корнем, агрессивное подавление рассудком робкого голоса телесных складок. Утверждение однонаправленного движения времени есть не что иное, как самый грубый и грязный «фашизм», подчиняющий ризоматическую волю неким заведомо унижающим внешним установкам и сковывающий «творческий импульс» и «свободу воображения». А поскольку смысл постмодерна у Делёза есть *освобождение*, такое историческое время, время как история, разоблачается как пропагандистский артефакт «правящего класса», репрессивный инструмент отчуждающей «идеологии государства».

По ходу дела, Делёз весьма остроумно доказывает, что история пишется абсолютно произвольно: каждый последующий режим переписывает всё, что можно, из предшествующей истории, в зависимости от своих сиюминутных потребностей. Критика историцизма у Делёза (как и у других постмодернистов) приводит к идее контекстуальности исторического дискурса — в том числе и научного дискурса модерна о структуре времени.

Постмодернисты *подвергают каждый тезис деконструкции* (термин Дерриды). Это означает, что любое высказывание какого-то философа или ученого, должно

быть помещено в контекст, где оно было сделано, расшифровано в терминах значений того времени, когда было провозглашено, сопоставлено с другими высказываниями соответствующей эпохи, ее оценками и реакциями на данное высказывание. Как правило, деконструкция показывает, что, принимая во внимание субъективные и объективные помехи, практически любое высказывание автора трактуется неверно даже его ближайшим окружением. С учетом же смены контекста, напластования искажений и сознательных подтасовок каждой последующей «государственной идеологии», тоталитарно навязывающей свою версию истории и репрессивными методами вбивающей ее в мозги граждан через контролируемое правительством образование, оно окончательно утрачивает всякий смысл, становясь объектом насмешливой рецитации, циклическим цитированием пустот (из которых, по Лиотару, сотканы метанарративы современности). И виновата в этом *история*, в частности, оперирующая с концепцией времени.

История, с точки зрения Делёза, есть не что иное, как *субъективная презумпция*. Она переписывается столько раз, сколько происходит смен правящей идеологии, а в остальных случаях не производящие деконструкции наивные умы и всевозможные ментальные, психические, социальные и экономические помехи извращают ее дополнительно — уже без всякой задней мысли, просто чтобы превратить в труху.

Поэтому ризома существует в постистории, и время, с которым она имеет дело, это постисторическое время.

Темпоральность

В основе понимания времени постмодерном лежит идея локальности времени. Время не есть нечто общее и универсальное. В каждом сегменте ризоматического мира своё время. Постмодернисты предпочитают использовать не наивный и не критический термин «время», отдающий предрассудками классического позитивизма, но феноменологический термин «темпоральность». «Темпораль-

ность» они трактуют как «время», обладающее признаком локальности.

Темпоральность не пустое место для развертывания событий, но нечто рождающееся из самих событий. Событие в постмодерне фундаментально. Нормативным событием считается произвольная реакция тела на другие тела, т.е. событие мыслится как нечто телесное.

Событие всегда сингулярно и неповторимо. *«Метаморфозы и перераспределения сингулярностей формируют историю. Каждая комбинация и каждое распределение — это событие»,* — пишет Делёз. Но «чистое событие» совершенно бессмысленно, а, следовательно, пусто. Отсюда темпоральность постмодерна (т.е. собственно поствремя) разделяется на две категории — *хронос* и *эон*.

Время ризомы: хронос и эон

Делёз не случайно обращается к двум категориям, относящимся к досократическому, мифологическому периоду греческой философии. Как мы видим, постмодерн всегда заигрывает с премодерном и через премодерн подкалывает и разрушает модерн. При этом он не противопоставляет их между собой, как сделали бы представители модерна или премодерна, а искусно *смешивает*, потом разделяет, как бы поливая одно другим, без какого-либо четкого выведения правоты той или иной парадигмы... Этим безразличием и равноудаленностью и от парадигмы модерна и от парадигмы премодерна постмодерн намекает на свою собственную позицию, которая не является *ни той ни другой*. Но поскольку парадигма модерна и парадигма премодерна исчерпывают всё возможное (онтологическое и дезонтологическое) содержание парадигм, то для парадигмы постмодерна остается очень узкое место, *место с нулевой площадью*. Это, фактически, место ризоматического мгновения между стеблем и корнем, называемое «поверхностью».

Место (или ситуация) постмодерна — это нечто гибкое, веселое, ироничное, ускользающее и зловещее одновременно; его практически невозможно схватить. Когда

мы спрашиваем, *где* развертывается постмодерн, любой постмодернист ответит: «Задавая вопрос «где?», то есть вопрос о месте и пространстве, вы насилуете ризоматическую свободу быть без места, быть в «у-топии», потому что вы, видимо, «фашист»...» Разговор на этом заканчивается.

Вернемся к дискурсу о ризоме и её времени. Давайте вновь последуем за постмодернистами... Вопрос «куда?» — опять же «фашистский» вопрос. Не будем его задавать.

Мы последуем *за* дискурсом о ризоме и попытаемся понять, почему представление о поствремени (или о ризоматическом) времени у Делёза определено как *хронос* и *эон*.

Вечное настоящее хроноса: телесное время

«Хронос» Делёз определяет как время, которое представляет собой *вечное настоящее*. Это *телесное время*, которое включает и то настоящее, в котором мы сейчас находимся, и то настоящее, которое было, есть и будет когда-нибудь *настоящим*. Причем настоящее, никогда не становящееся ни прошлым ни будущим. Наше настоящее — часть «большого настоящего», т.е. того, которое обнимает настоящее прошлого и настоящее будущего.

В хроносе есть содержание. Хронос полон и телесен. Но телесность хроноса не предполагает разделения тел. Это нерасчлененные тела, не отделенные друг от друга, не сингулярные. Но при этом нельзя утверждать, что эта телесность является общей для всех, так как понятие «все» — слишком сложное и абстрактное. Феноменологически телесность определяется тем, что она есть настоящее, т.е. это *настоящая телесность* — одновременно присутствующая, наличествующая и подлинная. Она может выступать как нечто сингулярное (не являясь им), а может и как всеобщее (также не являясь им); телесность первична по отношению к единице и множественности. Поэтому-то Делёз и описывает принцип ризомы как «минус один».

Хронос — это форма интеркоммуникации тел без органов или телесной пленки. Вместе с тем, хронос это сама поверхность, состоящая из трения складок, луковичных обертоκ полупрозрачной телесности, составляющая длящийся цикл вечного настоящего. Не стоит забывать, что в случае с Делёзом мы имеем дело с радикальным материалистом. Следовательно, постонтология ризомы понимает настоящее как настоящее тел, как *телесное настоящее*.

В хроносе, в чистом переживании телесности, нет и не может быть *никакого события*. Во времени как хроносе ничего не происходит и не может произойти, поскольку телесность дана здесь *не как событие, а как факт*. Нет разделения на субъект и объект, на «мое тело» и «твое тело», и вообще нет понятий «тело» и «не тело», поскольку тело мыслится здесь как бесконечная кожа, отделяющая одно от другого, но никогда *конкретное одно* от *конкретного другого,* а значит, ничего не отделяющая.

Для того, чтобы усвоить понимание ризомы Делёзом, можно представить некий киноэкран, сделанный из человеческой кожи, на который проецируется живой человек. Эти проецируемые образы человек не видит, а лишь воспринимает спиной или кожей, как некую теплоту, покалывание, похлопывание световых образов. Очень сложный образ, согласен, но никто и не обещал, что с постмодерном всё будет просто.

Эоническая темпоральность: прошлое и будущее без настоящего

Идея телесного хроноса, где всё живет в настоящем и нет прошлого и будущего, пересекается с перспективой эона. Эон — это другой модус темпоральности. Эоническое время, по Делёзу, это время, которое в отличие от хроноса как раз не имеет настоящего и состоит только из *прошлого* и *будущего*.

Как это эоническое время появляется в хроническом времени Делёз не объясняет, лишь отсылает нас к диалогу Платона «Парменид», где Парменид беседует с учениками.

Там ставится вопрос о том, *что такое движение*. Парменид говорит о том, что если движение есть, то тело двигается. Если тело в покое, то движения нет. Соответственно, и движение и покой не могут быть причинами друг друга. На самом деле, должно быть нечто, что приходит *вдруг*, некий «атопон», то есть «безместная», неуместная, странная вещь («ατοπον» — по-гречески «неуместное, странное»), которая является внеположной причиной движения и покоя, *не являясь ни покоем, ни движением*.

Этот пример (у Платона, естественно, а не у Делёза) относится к манифестационистской версии парадигмы премодерна. Мы говорили о парадоксе *волшебной точки*, которая *создает пространство и не является пространством*. Поэтому тезис «ни покой, ни движение» легко осмысляется манифестационистским сознанием как прямое проявление имманентно-трансцендентной причины, как вторжение бытия, обнаружение онтологической (эссенциальной) подоплеки пространства.

Но для Делёза это «вдруг» («атопон») является некоей самостоятельной и необъяснимой (ad hoc) реальностью, которая внезапно и без всякой связи со структурой хроноса порождает в хроносе эон. В стихии вечного настоящего полупрозрачной телесности возникает своего рода сбой, и в локальной точке сбоя развертывается эон как вертикальная ось. Завивающийся лабиринт хроноса пересекается прямолинейным лабиринтом эона.

В эоне есть прошлое и будущее, но нет настоящего. В хроносе есть настоящее, но нет прошлого и будущего. Можно сказать, что в этой точке перехода, в моменте соприкосновения хроноса с эоном зарождается *человеческий разум*.

Эон, эоническое время — это свойство рассудка. Хронос — это свойство животного, потому что в такой телесной прозрачности пребывает животное.

Животное тоже воспринимает время в том смысле, что оно существует, что оно есть. Не осознает, но ощущает. На смутное, разбавленное, фоновое ощущение пребы-

вания внутри временной-вечной (хронической) телесной реальности, накладывается это «вдруг», что и порождает начало развертывания рассудочных сетей в ином модусе темпоральности — в эоне.

«Эон — это прямая линия, прочерченная случайной точкой (…), чистая пустая форма времени, освободившаяся от телесного содержания настоящего...», — пишет Делёз.

Эон — это стебель и корни, которые ризома выбрасывает в случайных местах, двигаясь по поверхности (точнее, *под* поверхностью). Но эти стебли и корни в ризоматическом анализе имеют случайный и игровой характер, это произвол эфемерной сингулярности, а не фундаментальные устои реальности. Эоническая память и проект (прошлое и будущее) не являются фундаменталом, но всегда лишь обыгрывают произвол произрастания в случайном месте сетевого клубня. Стебель растет не из корня, но и корень и стебель растут из горизонтального клубня. Поэтому в той точке поверхности, где ризома — в результате сбоя (атопон) — «решает» пустить корни и стебли, она создает сингулярное прошлое и сингулярное будущее — т.е. собственно эон. Наличие действительно лишь в хроносе клубня; стебель (рассудка) и корни (структурированной телесности — тела с органами) — формы бесплотного эона. Эоническое время сингулярно, произвольно, случайно, бесплотно и обратимо. Сколько ростков и стеблей пускает клубень, столько будет и «времен».

Событие

Действительность «эонического» времени черпается из того, что им не является, что не принадлежит ни будущему, ни прошлому, т.е. из телесности, «вечного настоящего». Следовательно, «онтология» эонического времени отрицательна (а «гносеология» положительна).

Момент настоящего — это как раз то, что не является ни прошлым, ни будущим. Это сиюминутное ощущение, которое не может быть интеллектуально схвачено,

а интеллектуально может быть схвачено только то, что уже было или что еще будет — событие, которое уже произошло и еще только произойдет. Делёз замечает, что события, на самом деле, никогда не происходят *сейчас*. Событие всегда либо *уже* произошло, либо *ещё* только произойдет. Никогда человек не может воспринять событие как таковое, потому что в его эмпирическом конкретном настоящем никакого события нет и быть не может. Событие — это явление «эоническое», а следовательно, не имеющее в себе ничего настоящего. В отличие от классической модели, помещающей *событие во время*, постмодернисты помещают *время в событие.* Событие появляется из структуры эона, который вместе с этим событием постулирует и прошлое и настоящее. Как только мы подходим к точке начала эона — к оси эона, трансверсально пересекающей ризоматическое пространство поверхности, мы одновременно постулируем и будущее и прошлое. Но, черпая свою энергию из вечного настоящего ризоматической плоской телесности, эон сам является ее отрицанием.

Делёз предлагает рассматривать исторические модели, реконструкции, а также системы времени как некую произвольную, самоотрицающую, парадоксальную игру телесного хроноса, который иногда, под воздействием каких-то «атопонических» процессов выбрасывает из себя эонические ряды, — ничего не значащие, не обладающие никакой самостоятельной онтологией, возникающие спонтанно и точно так же, спонтанно, исчезающие в болоте вечного настоящего, где ничего не происходит и не может произойти.

В этом вечном настоящем ничего не происходит, потому что «происшествие» приходит как память или ожидание через эон.

Множественность времен

Такое понимание темпоральности может распространяться на различные области — от психологии и психоанализа до деконструкции историче-

ских периодов, биологических исследований или анализа структуры материи.

В частности, Делёз рассматривает появление парадигмы модерна — с его жестким однонаправленным временем — как следствие *сбоя* в динамичной структуре «хаотического» хроноса («хаосмоса»). Отсюда возникает «темпоральность» модерна, представляющая собой типичный «эон» (в постмодернистском смысле). На самом деле, с точки зрения ризоматического анализа («шизоанализа») это была простая сингулярность, развернувшая свои корни и стебли в случайной точке вечного настоящего «хронической» телесности.

Мы привыкли считать, что время одно, и что время модерна — это и есть единственное возможное время, *история*. Делёз же утверждает, что история —лишь один из множества возможных эонов, порождаемых сингулярностью сбоев. Поэтому претензии модерна на «единственность» своих корней и стеблей совершенно беспочвенна. Новое время родилось из анекдота, из игры, из шутки, из помехи, из случайного брака в устойчивом настоящем. И веса в его утверждениях не больше, чем в сингулярных темпоральностях других обществ — вплоть до самых архаичных и экстравагантных, которые совершенно равноправны с модерном в отношении своих претензий. Каждое общество — от гигантских тоталитарных империй типа СССР или Третьего Райха вплоть до потерянных в дикой сельве племен Южной Америки или компании художников-нонконформистов — вырабатывает свою «память» и свой «проект», т.е. предлагает свой «эон». И все эти «эоны» в равной степени *и обоснованы и случайны*. Секрет в том, что они сингулярны. Только игровые «эоны» маргинальных групп ироничны, а тоталитарные «эоны» крупных идеологий претендуют на серьезность, хотя и в тех и в других «настоящее» представляет собой бесконечно малый элемент — беспространственную точку поверхности. Ризома делает наличествующими и те и другие эоны.

Когда ось эона пересекает хронос, тогда и возникает временная модель. Такая модель темпоральности обосновывает «*плюральность времен*».

Иноварианты истории (игра нарративов)

Раз эон рождается из ризомы и не обладает настоящим в своих гносеологических конструктах «истории», то присутствие ризомы позволяет начертить веер (равно)возможных, равновероятных версий истории.

Тогда, согласно постструктуралистам, можно предложить другую историю модерна. И версия о том, что, например, Гитлер выиграл Вторую мировую войну, с точки зрения хроноса, ничем не отличается от той версии, которую мы считаем реальной — будто он ее проиграл. Это две абсолютно равнозначные истории, два вполне обоснованных (ризоматически) нарратива (две памяти — два проекта).

Точно так же бредовая «новая хронология» Фоменко абсолютно ничем не отличается от традиционной хронологии, потому что обе они обеспечены клубнем — только в одном случаем клубень представляет собой маленькую сеть (Фоменко и кучка его последователей), а в другом случае — гигантскую сетевую структуру (человечество с армией школьных преподавателей истории, кинофильмами, книгами, музеями, архивами и т.д.). Но дело в том, что оба нарратива — и конвенциальной хронологии и «новой хронологии» Фоменко — черпают свое существование в бесконечно малой точке поверхности. Это два растения, появившиеся из двух «атопонов» (сбоев), из двух сингулярностей, и с точки зрения площади контакта с поверхностью (с хроносом), они абсолютно равнозначны (кстати, Фоменко — не предел, есть и еще более дурацкие версии истории).

Как только мы начинаем последовательно проводить деконструкцию традиционной хронологии, пересматривая анналы, перечитывая свидетельства, перебирая музейные экспонаты, мы сталкиваемся с невозможностью фундаментально доказать *наличие* всех рассматривае-

мых событий. События существует в интерпретации, которая неотделима от структуры эонического времени и не имеет ничего общего с фактичностью событий. Сплошь и рядом вокруг одного и того же факта строятся столь различные интерпретации, что возникает сомнение — один и тот же ли это факт или несколько различных? И наоборот, убедительные и содержательные интерпретации могут строиться вокруг фактов, которых, скорее всего, никогда не было. Более того, все структуры эона вообще не могут ничего сообщить о том, что было, а чего не было, так как «было» и «не было» относятся к телесной темпоральности хроноса, а в ней событий нет, и поэтому она смысловым образом всегда пуста, хотя, с точки зрения наличия — всегда полна.

В истории постмодернисты столкнулись с тем, с чем раньше них столкнулся Витгенштейн в поисках «атомарных фактов». В истории нет фактов. Фактичность — свойство хроноса, он делает нечто фактичным. Но такая фактичность избегает логических систем (эонического) нарратива. Нарратив развертывается сам по себе, хронос — сам по себе. Когда они пересекаются, это дает «энергию», но ничего не объясняет и ничего не доказывает. История есть история сбоев, которые не поддаются однозначной интерпретации. Сингулярные сбои порождают нарративы, но эти нарративы поливалентны, могут быть одними, а могут — совершенно другими. Структура нарратива не связана со структурой сбоя в «телесной вечности». Сбой одинаков (не имеет смыслового объема), хронос одинаков (вечное настоящее не имеет истории), а нарратив различен и поливариантен.

Денотаты пропадают. Речь идет, но о чем идет речь — это понятно только из самой речи. Если денотата нет, если он исчезает, если он является продуктом коннотации, продуктом языковых игр, то, соответственно, и дискурс о времени или великая метанаррация (например, рассказ о прошлом), является не чем иным, как произвольной формой, т.е. строго той произвольной «фантази-

ПРЕМОДЕРН		**МОДЕРН**		**ПОСТМОДЕРН**
манифестационизм, политеизм, язычество	креационизм монотеизм авраамическая традиция	рационализм, материализм, эмпиризм		иррационализм
живое время (имманентная вечность и циклы) и живое пространство (магический мир героев)	оживленное время (священная история) и оживленное пространство (священная география)	объективное линейное время и локальное пространство (Ньютон)	время и пространство как априорные формы чувственного опыта (Кант)	постистория, хронос и эон и ризоматическое пространство поверхности (мембрана), экстатический «топос»

Пространство и время в парадигмах премодерна, модерна и постмодерна

ей», от которой так хотел убежать Кант в своей теории познания, в определении действительности и реальности представлений. Хотел, но не убежал.

«Дети Розенталя» Теперь становится понятным, *что* делает писатель-постмодернист Владимир Сорокин, ставя в Большом театре своих «Детей Розенталя». Он *осуществляет деконструкцию* (не путать с реконструкцией!) *«Большого театра»,* а также — по ходу дела — всего метанарратива культуры модерна в русско-советском ее издании.

Сорокин обращает наше внимание на то, что рассказ об опере, балете, о классическом искусстве, о ценностях культуры есть не что иное, как произвольно выпростанный эон. По мере того как этот эон развертывается вверх и вниз, он утрачивает живой контакт с телесностью, с матрицей вечного настоящего и… начинает гнить. «Классическая культура», «Большой театр» — это догнивающий стебель, с давно прогнившими корнями (общеевропейский нарратив модерна), не более того. С точки зрения постмодерна, никакого самостоятельного смысла, значения, ценности, автономной структуры он не имеет. Это экспонат гербария, засохший лист, который полностью утратил связь с соками дерева. Поэтому идеи Сорокина заставить актеров петь матом, носить костюмы с порнографическими атрибутами, стараться выводить прекрасно поставленными голосами арии, исполненные агрессивного абсурда, являются не нападками на культурный код, а демонстрацией плюральности культурных кодов и указаниями на «устарелость» и «неуместность» выдавать какой-то один, некритически осмысленный культурный код, один метанарратив, полностью потерявший свое обоснование в парадигме постмодерна, за «общеобязательное», «высокое» и «ценностное».

Деконструкция — это возвращение места, которое стало точкой энергичных поползновений прозрачной телесности, возбудившей складки хроноса, опять к своему изначальному состоянию. Поэтому совершенно неверно понимать культуру и литературу постмодернизма как богохульство. На самом деле, речь идет о стремлении придать свободному (хотя и по необходимости сингулярному) эоническому дискурсу новый контакт с ризоматическим пространством. В произвольно реконструированной Сорокиным альтернативной истории есть ощущение контакта хоть с какой-то определенной реальностью (русско-советской культуры), которая заканчивается, когда исчерпывается эоническое время: от стадии роста — и корня, и стебля, — к своему гниению и исчезновению.

Становление и сильная воля к ничто Можно провести некоторые параллели между постмодернистской теорией темпоральности у Делёза и концепциями специалистов по «физике хаоса» — таких, как И.Пригожин или С.Хокинс. Рассматривая «физику времени», они пришли к картине, которая отчасти напоминает эон у Делёза. Пригожин, как уже говорилось, обнаружил, что классическая наука, признавая необратимость времени, выстраивала свои аксиомы механики так, как если бы оно было обратимым. Тщательное исследование неравновесных состояний, хаотических и бифуркационных процессов позволили Пригожину поместить «стрелу времени» в само вещество.

В этой картине физической реальности время рождается из неравновесных состояний и характеризует особое состояние вещества. Такое время соответствует эонической темпоральности. По Пригожину, вещество, материя мира имеет *свою историю*, которая может быть рассмотрена как набор «эонических дискурсов», а поскольку мутация вещества происходит постоянно, соответственно, можно рассмотреть *разные «стрелы времени»*, причудливо переплетающиеся между собой, о чем писали многие фантасты и Борхес в иллюстративном рассказе «Сад с пересекающимися тропинками».

Здесь можно отметить одну характерную особенность отношения к модерну с позиции премодерна (тра-

диционализма) и постмодерна. Пригожин показывает на примере эволюции физических представлений классической и неклассической науки, что факторы становления и историчности, признаваемые в теории, при анализе устройства реальности, на самом деле, *не учитываются*. И «физику времени», где *материя и становление* были полностью тождественными, только еще предстоит выстроить — это дело науки постмодерна. Другими словами, Пригожин упрекает позитивистскую физику в том, что она всё еще остается слишком метафизичной. Для традиционалистов же (Р. Генон) наука модерна, напротив, видится как полный разрыв с метафизикой и помещение бытия в становление с прогрессирующей утратой бытия. Традиционализм видит в модерне то, что, по мнению постмодернистов (а Пригожин, безусловно, является физиком постмодернистским), составляет *суть* постмодерна, и чего в модерне ещё в полной мере нет.

Точно так же традиционалисты видят в философии и научных теориях модерна все признаки полной дезонтологизации и тотальное наступление нигилизма, ничто. Для постмодернистов, модерн, напротив, остается всё ещё вполне онтологичным состоянием, и настоящая деонтологизация реальности должна наступить только в границах новой парадигмы, т.е. в постмодерне. Модерн же, кажущийся традиционалистам пределом дезонтологизации, с точки зрения постмодернистов — лишь детские игрушки.

Делёз говорит, что до определенного момента (до момента фазового перехода к постмодерну) в модерне, вставшем на путь нигилизма, воля к «ничто» сама была ничтожной, слабой. А теперь воля к «ничто» должна стать сильной и абсолютной, чтобы «ничто», которое никак не наступало, наконец наступило. Делёз считает, что в попытках освободить «ничто» от репрессий, модерн снова и снова выстраивал репрессивные системы. — К ним он относил и классический материализм, и марксизм, и психоанализ, и даже структурализм (почему и было изобретено

понятие — «постструктурализм»). В них воля к «ничто», по Делёзу, присутствовала, но была слишком слаба.

С точки зрения Делёза, в постмодерне воля к «ничто» должна стать всеопобеждающей и всемогущей. И здесь дискурс о «ничто», который в целом пропадает из постфилософии, у Делёза — как самого радикального, яркого и последовательного мыслителя постмодерна — всплывает заново, приоткрывая те тайные стороны этой парадигмы, которые она в обычном случае пытается тщательно закамуфлировать.

Калька и карта

Что касается пространства, то здесь постмодернисты предлагают концепцию *кальки и карты*. Оппозиция кальки и карты предопределяет представления постмодерна о структуре пространства.

Калька — это такая разметка пространства, которая всегда, пусть с искажениями, но воспроизводит разметку пространства, *имевшуюся ранее*. Первая редакция кальки есть проекция рассудка (образующего систему координат, не существующую в эмпирическом мире и выстраиваемую «геометризирующим» разумом) на исторически воспринятое представление о «реальности», о «внешнем мире». Другими словами пространство кальки отражает структуру гносеологии и структуру того исторического ландшафта, на которой гносеология была исторически спроектирована. Далее с пространством начинают работать по принципу редупликации: калька накладывается на поверхность, и эта поверхность подгоняется под то, что на кальке нарисовано. Таким образом, калька есть процесс умножения симулякров. Новое в каждой серии калек — только погрешности, накопление которых и приводит к появлению *пространства-симулякра* (которым является виртуальная реальность).

Делёз предлагает противопоставить *принципу кальки принцип карты. Карта, с точки зрения Делёза, — это и есть ризома,* которая находится в пространстве горизонтального роста, развития и сетевого, клубневого расши-

рения. *Карта рисуется постоянно,* дополняется и дорисовывается самым причудливым образом. Карта в отличие от кальки предполагает постоянное дописывание пространства. При этом ризоматическая карта не должна воспроизводить жесткой координатной системы или рассматривать рассудочные проекции как нечто раз и навсегда данное. Карта ни при каких обстоятельствах не должна превращаться в кальку. Карта в постмодерне есть антитеза кальки.

Поэтому, как утверждает Делёз, карта может быть сложена вдвое, разорвана, повешена на стену вверх ногами, она может быть обращена другой стороной… Карта мыслится здесь как процесс ризоматического поиска постоянных *выходов из нее.* Пространство кальки тяготится постоянством самого себя и все время старается «превратиться» во *что-то другое*.

Поэтому плоскость карты тяготеет к тому, что Мандельброт называет «фракталами». Карта стремится выпасть из диктатуры «трёхмерности» (которая воплощает в себе репрессивные вытесняющие репрезентации рассудка). Пространственная плоскость постмодернистической карты неровная, прерывная, синхронистская, нелокальная и тяготеет к наиболее причудливым конструкциям в духе геометрии Лобачевского.

Пространство карты фиксируется произвольным образом, исходя из дыхания или сиюминутной потребности или игры желания ризоматической пространственной телесности.

Переход постпространства в поствремя

Здесь происходит интересный процесс: *переход постпространства в поствремя*. Дело в том, что, отражая пространство ризоматического процесса, карта тяготеет к переходу от представления о поверхности к отождествлению с поверхностью. Постпространство хочет слиться с тем, что в нем находится, с тем, что в нем шевелится. Мы уже видели у Декарта отождествление пространства с материей. В парадигме постмодерна, где материальность трактуется как спонтанно распространяющийся сетевой клубень, это отождествление приобретает новое содержание.

Мы видели, что чистое наличие телесности совпадает у Делёза с хроносом, телесной темпоральностью, воплощающей в себе вечное настоящее. Пространство карты (постпространство) в парадигме постфилософии отождествляется именно с хроносом. Хронос и есть карта в ее абсолютном смысле, так как, не имея никакого смысла и никакого содержания, хронос полностью открыт.

В кальке отражена иная темпоральность — темпоральность эона, причем претендующая на универсальность своей памяти и своего проекта. Таким образом, и здесь пространственность и темпоральность совпадают, так как само эоническое время представляет из себя кальку реальности.

Мы говорили о том, как возникает образец кальки или первое ее издание. Она вырастает из фиксации проекции вертикальной структуры (стебель-корень) на поверхность, а далее, любая поверхность представляется как копия данной (везде «об*наружи*вается» — выводится *наружу* — тот самый стебель-корень). Точно так же эон рождается из хроноса, и симметрия структуры процессов, с учетом базового представления о ризоме, открывается как их тождество.

Интернавтика

Сеть Интернет есть одна из первых попыток воплотить принцип постмодернистской карты — открытого пространства. Передвигаться по этой сети можно в любом направлении и почти бесконечно. — Это *бесконечный путь из ниоткуда в никуда*.

Каждое звено — баннер, ссылка, объявление, картинка, анонс — зазывает вглубь сети. Но у сети нет измерения глубины, поэтому перемещение по линкам в произвольном порядке, представляет собой скольжении по поверхности. Здесь нет накопления знаний, здесь действует принцип прямого прозрачного и неутолимого соблазна. В сети все соблазняет, но ничто не приносит удовле-

творения. Интернавтика представляет собой первое приближение к предоргиастической зачарованности, вечно длящейся, но никогда не перерастающей в необратимый и мгновенный оргазм, о котором Делёз и Гваттатри много писали в своих работах о сексуальности.

Человек заходит в сеть, смотрит на картинку, интересуется, что сказал Путин, и что ему на этот ответил Буш… Дальше, после Путина, его заинтересовал порнобаннер, сходил туда, пощелкал, вернулся к Путину, почитал, как московская мэрия выселяет инвалидов из картонных ящиков в переходах, ухнул, дальше походил, увидел, что Пугачева сменила пол — о, интересно, про Пугачеву,— щелкнул, попал вместо подробностей на сайт с биржевыми котировками, отметил для себя, что «евро поднялось на два пункта», а баррель нефти снова подорожал на доллар, и тут снова Пугачева, она, оказывается, развелась с Киркоровым, теперь живет с Галкиным, но тут же новый баннер — она уже развелась и с Галкиным, живет с Палкиным, но нет, оказывается пока мы тут щелкали, к ней вернулся Киркоров, но он оказался женщиной-африканкой, сделавшей себя серию операций… Удовлетворенный полнотой информированности о Галкине, интернавт снова щелкает на Путина: что тот сказал в ответ на ответ (Галкина? Пугачевой? Анджелины Джоли? Памелы Андерсон?) Буша. В этот момент само собой открывается окно с биржевыми котировками или предложением поиграть в электронное казино… Наступает время зайти на сайт с японской манга, посмотреть там детские картинки, написать у себя в «LiveJournal» текст о том, как на вкус сегодня с утречка показался холодный «Budweiser», поинтересоваться, что стало с Курниковой и не выцарапала ли ей Марина Шарапова (Алина Кабаева?) глаза… Недавно в Интернете была новость, что Лонго не умер, что врачи воскресили академика Сахарова прямо в его музее во время антирелигиозной выставки Гельмана «Ничто против Бога», и он дал комментарий против Путина на сайте «Каспаров.ру». Полная обратимость событий, логических сетей, временных структур. «Гитлер жив, в Берлине ему выбили всего три зуба, но он скрылся в Южной Америке» — классическое содержание типичного интернетовского баннера, завлекающего интернавта во все новые и новые зоны информативной осведомленности… Это значит «быть подключенным» («to be connected»), «быть в теме», «быть современным» (в смысле, «постсовременным» — т.е. «next»).

Пространство открыто, и при даже небольшом проходе интернавт уже пару раз, как минимум, побывал с обратной стороны смысловой реальности, даже этого не заметив…

Двигаться по сиюминутно привлекательным (соблазнительным) точкам, несущим квазисмысл (причем, одно и то же можно читать по нескольку раз, квазисмысл обратим, но его никогда невозможно понять и тем самым отделаться от него), или, наоборот, накапливать, без всякого сопоставления прямо противоположные пласты информации — это и есть работа с картой, существование в карте и, вместе с тем, ее создание, ее прочерчивание. Каждый интернавт создает себе картину, свою карту, свое пространство. Он определяет и то, где он живет, и то, что его интересует, и то, что есть, и то, как есть то, что есть… Он может конструировать открытое пространство как из имеющихся элементов, так и из новых — через блоги, форумы, чаты (которые, в концепции Web 2.0, прирастают аудио-визуальными измерениями).

Вот это и есть постпространство или карта — система произвольных хаотических привлекательных топосов, между которыми существует абсолютно неструктурированная, свободная связь, всякий раз устанавливаемая индивидуально, точнее, постиндивидуально, так как процесс нажимания на клавиши не требует от нажимающего «цельности». Пальцы целят в кнопки совершенно «приватно», и не перед кем делать вид, что ты — цельная личность. Наедине с экраном можно расслабиться и напрямую замкнуть движение руки на телесные импульсы, иду-

щие снизу живота, или на случайные шевеления подсознания, резонирующие с теми или иными соблазнительными образами или текстовыми выражениями заголовков.

Индивидуум в пространстве карты рассеивается, распыляется и значит, в этимологическом смысле, *раз-влекается*, т.е. *влечется* в *разные* стороны, причем одновременно *во все*. Индивидуум в карте становится туманностью, опадает шизофренической росой в эксцентричные поля бессмыслицы, орошая своими (напряженными или вялыми) кликами счетчики статистики посещений.

Пространство экрана

Человек может кликать на клавиши, а *может и не кликать*, может вообще отойти от компьютера, то есть пространство карты свободно. Но отходя от экрана, человек отходит от поверхности; а значит, и *экран отходит от него*. И что остается у отошедшего? Пустой факт «неподключенности», внутренней незаполненности, неинформированности, пустоты.

В постмодерне только поверхность экрана вводит человека в темпоральность и пространственность. В конечном счете, телесность пребывает только в экране. *Вне экрана человек постмодерна представляет собой нечленораздельный осадок.* Он пытается превратить неэкранные образы в экранные, но некомпьютерный мир ужасающе долог, труден и неподатлив, а также скуден ежесекундными соблазнами. Поэтому быть отключенным — это самое страшное наказание для *дивидуума*: ведь вне сети невозможно воспроизводить и культивировать *дивидуальность*. Еще немного и отключение от сети будет рассматриваться наравне с использованием пыток для дознания, а ломки у неподключенных будут посерьезнее последствий тяжелой наркомании.

Пространство у Делёза принципиально *двумерно*. Оно двумерно не только физически, но еще и *метафизически*, потому что такое пространство (карта) отрицает высоты (то есть идеи, которые парят) и глубины, стебли и корни. Метафизически плоское пространство (плоскость является главным аспектом постмодерна) проецируется в конкретную специфику устройства мира постмодерна. Отсюда и вытекает то, что Жан Бодрийар, развивая идеи Ги Дебора об «Обществе спектакля», назвал «*диктатурой экрана*»

Экран (мембрана) представляет собой не просто «плоское отражение реальности», но саму поверхность как постонтологическое явление. («Реальность» вместе с «пространством» и «временем», будучи модернистским конструктом вообще, совершенно эфемерна, и нет необходимости в новой парадигме возиться с некритически осознанными периферийными остатками прежней парадигмы.) Экран и есть ризома, не то, где она находится, а она сама. Экран — это телесность, тело без органов. Экран замещает поэтому и субъект и объект в постмодерне. Нет ничего более объемного, знакового и «реального», нежели качественно выполненный «гламурный» рекламный баннер.

Всё, что есть, всё, что происходит, сводится к пространству экрана. В экране сосредоточены и структуры и сингулярности. И то, что этот экран — *плоский*, является неслучайным. У экрана *нет обратной стороны*. Всё, что на него проецируется, всё находится *на нем и в нем*. По сути дела, само человеческое существование в постмодерне приобретают двумерный, *рекламный* характер, поскольку человек воспринимается *как синоним своей кожи* (поэтому кожа должна быть «чистой»). Экран является главной субстанцией и того, что он потребляет, и того, что он производит, и того, что он есть. В постмодерне *всё, что есть — происходит на экране.* А то, чего нет на экране, нет вообще.

Экраны — это фокус нового культа, культа постмодерна. Панно экрана, переливающееся рекламными предложениями, это уже постмодерн. А если мы отходим от него и видим стену, на которой еще нет экрана, это не значит, что так будет всегда. Не расстраивайтесь, он обязательно там появится, потому что он должен появиться

везде, и само существование людей, тела, мира должно перейти к этому плоскому, ризоматическому существованию экрана, где всё и будет происходить.

Человек научится думать, жить, дышать экраном, и фактически, втягиваясь в структуру ризомы, постепенно откажется от идеи тела с органами — тела как некоего трехмерного явления с высотой и глубиной. Ведь тело не более чем представление, а пространство не более чем априорная форма чувственного восприятия. Просто кто-то (а конкретно, творцы первой кальки модерна) *внушил* нам идею, что тело имеет объем, органы, сингулярность, дискретность, что оно состоит из того-то и требует того-то. Это не более, чем *парадигмальное внушение*, суггестия, некритически воспроизводимая калька.

Ведь не было же такого тела в парадигме премодерна — особенно в манифестационизме. В премодерне были фавны, гномы, драконы, великаны, безголовые и волкоголовые люди, упыри и русалки. И они по-своему были телесны. В креационизме не столько явно, но рядом с нами существовал целой рой «невидимых» (о которых говорится в «Символе веры») или «джиннов» (в «Коране»). И о световых и огненных телах ангелов и демонов спорили серьезные теологи. В премодерне мы, люди (кстати, мы еще люди? — если речь идет о парадигме постмодерна, корректнее было бы говорить постлюди, *дивидуумы*) были телесны *иначе*, чем в модерне, чем *так*, как мы сегодня себя воспринимаем.

Громогласная, фундаментальная, каменная, свинцовая телесность пришла вместе с Ньютоном, вместе с упавшим на его голову яблоком, вместе с гравитацией. Тогда мы осознали себя в теле по-настоящему, и стали с ним носиться, холить, лелеять его, бояться, переживать за него, чувствовать боль. Ницше писал, что в наше время страдания одной брошенной любовником истеричной барышни в течение ночи весит больше, чем кровь всех христианских мучеников. По степени истерики, визга, отчаяния, конвульсий, что «всё теперь так ужасно в ее жизни», это выглядит страшнее, чем раньше поход миллионов людей на мученическую смерть ради абстрактной идеи, в которую они верили. И личная телесность для них была чем-то совершенно иным, чем сейчас, не более чем символическим элементом, «десятиной», которую они платили в подтверждение своих убеждений. И ладно бы только признанные и канонизированные святые. Страдали и мучались за убеждения даже *еретики*. Так, с псевдо-пророка Мани живьем содрали кожу, исламского мистика Сохраварди, суфия Аль-Халаджа или возрожденческого герметика Джордано Бруно сожгли на костре. Своим телом платили почти так, как мы банкнотами. Банкнот тоже жалко, но мы же их всё же тратим.

Представить себе эквивалентность тела и купюры мы не можем. Значит, мы имеем в виду другое тело, чем в премодерне. Вот и в постмодерне мы в ближайшее время будем иметь дело с другим телом — с телом электронной карточкой, телом-протезом (Ж. Аттали), телом-кодом, и, в первую очередь, телом-экраном, телом-картой.

Возьмём тело, которое мы имеем сейчас и считаем, что вот это уж точно *наше, конкретное, незыблемое*. Но стоит подумать, и мы понимаем, что когда-то его не было — ни нашего, ни просто такого, *как* наше. А то, что было, было иным. Вот, соответственно, говорит Делёз, как не было его когда-то, так когда-то и не будет. И не будет *вот-вот*. Для людей, которые прилипают к экрану компьютера, его постепенно уже и нет. Пока это условность, но в фильмах «Матрица», «Газонокосильщик» или «Экзистенция» эта условность футурологически размывается и предстает уже как нечто *безусловное*.

Архаизм телевидения

На первом этапе постмодерна главным экраном (фокусом телесности, темпоральности и пространственности) выступал телевизор, он и сейчас выполняет эту функцию для отсталых слоев населения — для тех, кто не может угнаться за динамикой постмодерна. Но уже в наше время телевизор смотрят, как правило, пенсионе-

ры и слабоумные. Там все невыносимо медленно и скучно. Конечно, быстрее и веселее, чем в жизни (в жизни? — что мы под этим понимаем *сегодня*?), но многократно медленнее, чем в сети. Нет бы продать этот показывающий одно и то же архаический мусор и купить хотя бы один компьютер на семью и тут же в Интернет. «Священная» ценность экрана возросла бы на порядок, а так хоть сто телевизоров накупи, качественного рывка в постмодернизацию не достичь… Самый «top» сегодня — это жидкокристаллические экраны — они более всего напоминают визуально и на ощупь человеческую кожу. Метафора эпидермы здесь приближена к чувственной убедительности.

Телевизор — плохая карта, карта первого поколения. В нем еще слишком много от кальки, от диктатуры «дикторов», от репрессивной паранойи создателей программы передач. Как экономическая модернизация предполагала сращение города и деревни, так постмодернизация пространства должна вести к сращению телевидения и интерактивных компьютерных web-технологий.

Гипертекст и интерактивное (дивидуальное) письмо

Мы видели, что в постмодерне время (как синтагма) становится текстовым явлением. В качестве соответствия пространству в лингвистике мы выделили парадигму. Давайте посмотрим, как в тексте проявляется другой пространственный принцип постмодерна — принцип кальки.

Обычный текст (периода модерна, равно как и премодерна) в глазах постмодернистов есть *чистая калька*. Он строится по базовой схеме: автор написал текст, читатель его прочитал. Мы имеем дело с жестким эвклидовым пространством. Автор — один, читателей много (по меньшей мере, несколько). Получается автор — вверху, читатель — внизу. Автор — субъект, читатель — эксплуатируемое ничтожество, наслаждающееся этим.

Такие господин-писатель и раб-читатель находятся между собой в ситуации жесткого соподчинения, навязывания дискурса одним и потребления его как «священного» писания (корма) другим. Так кучер кормит лошадей овсом, чтобы они быстрее везли (в динамике воли к власти).

Уничтожение автора (через предварительное выведение его на чистую воду) — это главная задача литературной критики постмодерна. Излюбленным ходом постмодернистов является демонстрация того, что любой автор есть не что иное, как подлое сборище случайных и необоснованных цитат, т.е. изготовитель очередной кальки. Это легко доказать, так как в структурализме действует аксиома: *высказывание есть произвольная цитата языка*. Когда мы произносим какое-то слово, то мы *цитируем* того, кто его уже (и, скорее всего неоднократно) произносил, и есть огромная вероятность того, что он делал это в сочетании со вторым словом, которое мы готовимся произнести, и не исключено, что с аналогичной, а то и тождественной интонацией. И в любом случае, даже если никто никогда ничего подобного не произносил, мы цитируем язык, который делает нашу речь возможной.

Пользуясь речью без учета постмодернистской рефлексии, мы двигаемся от ловушки к ловушке, постоянно попадая в них сами и вовлекая других. Часто даже не отдавая себе отчета, мы воспроизводим систему игры властных отношений, когда мы гипнотизируем других словами как «знанием», а другие воспринимают это как «познание», хотя, на самом деле, не отрефлектированная в постмодернистском ключе речь есть не что иное, как обмен пустыми, совершенно бессодержательными, игровыми цитатами.

Поэтому, строго говоря, *автора нет*, есть только серийный изготовитель новых и новых калек. Соответственно, в пространстве текста как кальки никуда двинуться нельзя. Тот, кто чертит кальки, всегда стоит на месте. (Но, правда, и тот, кто рисует карты, движется в никуда — но все-таки движется).

Вместо текста как кальки — т.е. фиксированного пространства — постмодернисты предлагают отнестись к тексту как к карте. Это значит, il faut changer la langue («необходимо изменить язык», о чем мы уже говорили раньше, цитируя Стефана Малларме). Вслед за сюрреалистами, постмодернисты обратили особое внимание на языковые находки символистов XIX века — Бодлера, Нерваля, Рембо, Малларме, Ришпена, Леконт де Лиля и особенно Лотреамона, которые ставили эксперименты над языком, пытаясь сделать его «открытым», т.е. подвергая его складкам, разрывам, играм десемантизации и ресемантизации слов. Пытаясь уйти от цитат и речевых штампов, они стали изобретать свои языки. Поэтому в филологии мы и говорим: язык Рембо, язык Верлена, язык Малларме… Не просто «стиль языка», но сам «язык». И уже у этих символистов заметны попытки выйти за пределы субъективности в поэзии, воплотить в новом поэтическом языке мир без индивидуальной цензуры. В философских терминах Делёза — это первые опыты практического шизоанализа. В языковом пространстве карты поэт становится на сторону мира (об этом писал молодой Артюр Рембо в его знаменитом «Lettre du voyant», «Письме ясновидца»).

В пределе перехода к тексту-карте каждый говорящий будет говорить на своем собственном языке, причем правила речи могут меняться прямо по ходу ее произнесения. В конечном счете, не просто каждый индивидуум, но каждая часть индивидуума обретёт свой язык. Он также будет состоять из цитат, но эти цитаты будут не скрывать то, что они симулякры, но выпячивать это свойство. Симуляционный *смыслоподражательный* характер постречи станет нормативом.

Гипертекст, используемый в Интернете, где отдельные термины и имена (пока только термины и имена, но ведь это только начало!) представляют собой линки, ведущие на другие ресурсы, (предполагается что) расшифровывающие (но часто это не так!) выделенные слова.

В гипертексте автор признается в том, что он цитирует, перестает это скрывать. В совершенном гипертексте (абсолютном гипертексте) подчеркивание цитирования будет распространяться не только на специальные термины и персоналии, но и на простые общеупотребительные слова — местоимения, предлоги, союзы, междометия. Например, «ах, я, наконец-то, увидел ее!». И «ах», и «я», и «наконец», и даже «то» будут вести *куда-то еще…*

И если вам надоело читать абзац на данной странице, вы можете продолжить его чтения на новой странице, и по нити слов, понятий, определений, и даже «звукоподражаний», вы можете всякий раз читать только свой собственный — уникальный текст, который, читая, вы и будете одновременно писать. В этом состоит принцип интерактивности: всякий читающий будет писателем, и наоборот. Грань между создателем текста и потребителем сотрется, само прикосновение к тексту будет автоматически означать соучастие в картографии. Далее — по мере дивидуализации — ответственность за такое чтение-писание может быть возложена на отдельные части индивидуума, отдельные органы чувств.

В структуре Web 2.0 от текста, основанного на языке, произойдет переход к тексту, основанному на видео- и звукоряде, так что слуху, зрению и подсознанию *дивидуума* составлять-читать такой аудио-визуальный гипертекст будет ещё проще.

Видимо, нечто подобное и называют постмодернисты «бесовской текстурой». Кто пишет этот (в пределе мультимедийный) текст, и кто читает, неизвестно. Легион бесов, некогда живших, по Евангельскому рассказу, в одержимом, и вселившихся в свиней, переберется жить в текст карты и будет там кувыркаться и визжать. Метафора «легиона бесов», с иронией принятая постмодернистами на свой счет, показывает, что и в премодерне теоретическая возможность *«дивидуума»* была предусмотрена (что, наверняка, понравилось бы традиционалистам).

Если перейти теперь от гипертекста на одном языке к гипертексту на нескольких языках, перемешанных между собой, мы получаем лингвистическую модель Нового Вавилона, глобалистского «смешения языков», что прекрасно дополняет образ «бесовской текстуры».

Финальный бросок Жиля Делёза

Отказываясь от воспроизводства калек, мы переносим акцент на прочерчивание новых открытых карт. Это релятизирует значение эонического времени. С опорой на постпространство карты мы понимаем, что содержание эонов (т.е. память и проект, прошлое и будущее, корни и стебли) произвольны, субстанциальна же только ризома. А поскольку эоны произвольны, то история может быть любой, включая не только будущее, но и прошлое. Мы можем быть произвольно вовлечены в любой эон, и двигаясь по корневищам и клубням ризоматического пространства, можем сами создавать историю, писать себе условные биографии, создавать и переделывать свою идентичность, играя на складках и морщинах экранной поверхности.

Для Делёза главное в ризоматическом процессе — сохранить контакт с поверхностью, жить картой, рушить кальки и не увлекаться эонами. Больше внимания стоит уделять хаотическому хроносу. Желательно в нем сидеть и не вылезать, поскольку в нем хорошо, правильно, свободно и по-настоящему, а эон — это всегда путь к умиранию и отчуждению, репрессиям и подавлению, путь к «фашизму». Пока нет прошлого и будущего, а есть одно настоящее, вот оно и замечательно. Правда, Делёз сам не выдержал и выбросился из окна от таких своих мыслей. Удивительно символический конец для постмодерниста, певца шизоанализа, *дивидуальности* и «бесовской текстуры». Вспомним, что тем же кончили свиньи, в которых вселился «легион бесов» в Евангельской притче. Любимый Делёзом Фридрих Ницше предупреждал: *вы хотите изгнать из себя бесов, а вы не боитесь сами переселиться в свиней?*

Пародия на примордиальность

В разных ситуациях и контекстах мы замечали, что в постмодерне существует пародийное сходство с премодерном. Вот и ризоматическое время и ризоматическое пространство странным, игровым образом, плоско, как в компьютерной игре, напоминает *пародию* на ту живую вселенную, которую я описывал, говоря о сакральном пространстве. Но с другой стороны, это сходство обманчиво и больше сбивает с толку, нежели что-то проясняет. Ведь есть же *разница* между реальными фашистами и национал-социалистами Италии и Германии XX века и теми советскими ребятами, которые узнали о фашизме из «Семнадцати мгновений весны» и по инерции отождествляют психологический облик и манеры советского актера Броневого с историческим шефом Гестапо Мюллером. С точки зрения постмодернистского толкования эонической темпоральности, эта разница несущественна. Мюллер и Броневой, играющий Мюллера — это цитаты. «Реальная» история и советская кинематографическая версия этой истории в экранизации романа Юлиана Семенова относятся друг к другу не как оригинал и копия, а как две цепочки цитирования, так как «реальная» история, это не более чем «калька» с какой-то другой истории.

Однако что-то подсказывает, что идея построить представления об историческом фашизме 30-х — 40-х годов на основе кадров «Семнадцати мгновений весны» основана на какой-то нелепости. Эта нелепость для нас очевидна. *Пока* еще очевидна. Но всё больше уже встречается придурков, которым это надо объяснять. И не за горой новое поколение, которое вообще не сможем понять разницы. Тогда-то парадигма постмодерна победит так же, как в свое время победила парадигма модерна, заставив нас считать, что ее искусственные идеологические аксиомы, основанные на внушении, суть проявления очевидной реальности, сомневаться в которой глупо.

Точно так же для людей, внимательно изучавших парадигму премодерна, нет никаких сомнений, что постмодернистическая абракадабра, хотя подчас и пользуется элементами традиционализма в игровом смысле, конечно же, представляет собой *фундаментальную, абсолютную пародию*. (Но где они, эти люди, «внимательно изучавшие парадигмы премодерна»?!).

Юмор и постмодерн

Смысл пародии в том, что она напоминает реальность, но относится к ней с особой *дистанцией* — с дистанцией юмора. Сами постмодернисты говорят, что ирония — это слишком сильное, глубокое (для постмодерна) чувство, поэтому более корректное определение постмодерна — это *юмор*. Абсолютно несмешной Петросян с женой и остальной гоп-компанией — это явление местного российского постмодерна. Никто не может понять, над чем и над кем Петросян шутит? Что он имеет в виду? На кого намекает? Что хочет сказать? Какую реальность подсунуть вместо той, которую пытается осмеять? Петросян воспроизводит только сам себя, его шутки абсолютно несмешны, но за счет предельной нелепости, навязчивости и глупейшего выражения отвратительных лиц, мелькающих в представлениях, это начинает фасцинировать всё большее и большее количество людей. В этом есть свой секрет.

Ирония содержательна. Юмор — пуст. Он ни для чего и ни о чем. Поэтому юмор одновременно является и смешным и несмешным. Самое смешное в юморе, — и Петросян с женой это тонко чувствуют, — *то, что в нём нет ничего смешного*. Попытка отыскать в нём всё же то, чего в нём нет, заставляет зрителей смотреть «Аншлаг» снова и снова, старые и новые программы без разбору. Причем «юмористические» программы с остатками иронии, постепенно вытесняются на специальные каналы в некоммерческое время. В массовом эфире прайм-тайма, который смотрят по-настоящему *вся страна,* остается только самое несмешное, то есть юмор в чистом виде, юмор как таковой. Он и вызывает «аншлаг», поскольку в нем происходит чистый экстаз обрушения гносеологических структур. Это опыт прямого контакта с экраном — без всякой связи с тем, что на нем показывается. Это настоящие общенациональные уроки постмодернизма.

Юмор, подлинный (совершенно несмешной) юмор — это привилегированная профессия постмодернистов.

Пародийная архаика постмодерна

Если задуматься над тем, какой образ нам хотят продемонстрировать постмодернисты как своего рода образец, проект устройства реальности или нашего в нем соучастия, стоит обратить внимание на их апологию архаического. Казалось бы, снова обращение к парадигме премодерна. Но *как* они понимают архаическое?

Архаическое они истолковывают *так же*, как его понимали прогрессисты в парадигме модерна. Архаическое для постмодернистов — это некие неандертальцы или ориньякцы, которые *вот-вот* станут homo sapiens, «людьми». Вот-вот, но *пока не стали*.

Однако для представителей премодерна (традиционалистов) *архаическим* является нечто совсем другое: полноценное, духовное существование, райские архетипы; живое («населенное») пространство, плавно переходящее в метапространство души; вечность, озаряющая циклическое время; жизнь как бытие, как перманентное развертывание онтологии. Для постмодернистов в архаическом «пространстве», в примитивных формах темпоральности, к которым они *странным образом* хотят вернуться, обнаруживается совершенно *иное* содержание.

Можно вспомнить «доброго дикаря», «bon sauvage» Руссо, выдвинутого им в качестве «позитивной» альтернативы отчужденному сословному обществу. Под «дикарем» он понимал не полубога манифестационизма, живущего в сакральном пространстве и сакральном времени, но именно «примитива», «дикаря», как его понимали его современники. Этот «дикарь» есть тянущийся стать

человеком, но еще им не ставший *зверь*. Он естественен именно потому, что он ещё не человек. Человек сразу выходит за пределы естественного, превращается в отстраненного от мира субъекта. Гармонично и легко, сродненно с вещами мира чувствует себя только зверь.

Позже идея Руссо перекочевала в марксизм. Маркс учил о «пещерном коммунизме», т.е. о формах имущественного равенства, братства и полной общинности, которая существовала в глубокой древности, до предполагаемого появления родоплеменного строя. Вся история, по Марксу, развертывается между бессознательным пещерным коммунизмом в начале истории и сознательным высоко-технологическим коммунизмом в её конце. Здесь показательно, что «пещерное» — причем в реконструкции именно позитивистской антропологии модерна (которая в глазах традиционалистов иначе, чем пародией или карикатурой не назовешь) — берется как своего рода образец, к которому на новом витке развития надо будет вернуться.

И руссоизм, и марксизм, и новейшие антропологические исследования «примитивных культур» (К. Леви-Стросс, М. Мосс, М. Мид и т.д.) — всё это входит в анализ постмодернистов. Они тоже видят архаическое состояние примитивных народов как базовое и образцовое. Потом начинается *процесс отчуждения:* смысловые системы, диктат рассудка, эоническая темпоральность и пространство кальки постепенно становятся абсолютными началами культуры, представляя собой накопление «метафизики» и господства. Задача освежающей стратегии постмодерна состоит в *освобождении этого архаического элемента* — через размывание «воли к власти» и слом принципов господства.

Точно так же, как коммунистическое человечество, пройдя все циклы отчуждения, становится господином инструментов отчуждения и починяет их своей свободе, так «дивидуально»-освободительная программа постмодерна стремится вернуться (хотя уже и в особом ракурсе)

к архаическим пластам человеческой зари, когда человек был *почти человеком*. — Неандертальцем.

Говорящая кошка

В ядре архаики, к которой постоянно апеллируют постмодернисты, лежит *интересное существо*, которое они и хотят видеть *нормативным* для ризоматической реальности. Это — *животное, которое проявляет первые признаки сознания*. Или сознательное существо, то есть рассудочный человек, который *деградировал* до такой степени, что у него остались лишь примитивные, животные ощущение, поползновения, импульсы и самочувствия. А гигантское здание рассудочной деятельности (вертикальная структура стеблей и корней), которое выстраивалось и перестраивалось тысячелетиями напряженной культурной работы, призвано *бесследно* раствориться. От великой работы культуры предлагается отмахнуться, как от надоедливого комара.

Образ, к которому вполне приложимы описания ризомы, диалектики хроноса-эона, карты-кальки — это нечто напоминающее умную, говорящую кошку. Последите за обычной домашней кошкой, обратите внимание на ее передвижения: вот, она сидит на столе, потом вдруг спрыгнула, куда-то пошла, не дошла (а шла ли она именно туда, куда шла?), потерлась о ножку стула, понюхала что-то невидимое рядом с кроватью, потом вернулась на свое место, но растянулась в другой позе… Что это было? Где цель, где телос, где «естественное место» этой кошки? Где мотивы движения? Причины? Следствия? Где «зачем»? Наверное, этого всего нет (или *почти* нет). Но при этом кошка *живет*, что-то соображает, поводит ушами, усами. Периодически она, конечно, выполняет и более разумные вещи: ест, ходит гулять, ищет котов, ловит мышей, караулит птичек, но большая часть ее жизни проходит в неких квазиосмысленных полуинстинктивных движениях, которые и являются существованием в хаотической карте хроноса, в плоской телесности вечного настоящего, о которых говорит Делёз.

Теперь представьте себе, что кошка начала писать философские трактаты. Минуя обезьяну, палку-копалку, родоплеменной строй, феодальную раздробленность, промышленное производство и выставки современного искусства. Прямо непосредственно из потягивания на столе и обнюхивания несуществующих предметов села бы за интеллектуальный труд. Ведь какие-то структуры или их подобие в поведении кошки мы видели. Это для нас логические цепи ее поведения не понятны (мы сами себя не понимаем, что уж говорить о кошке!), но для нее все оправданно и осмысленно, просто ей не было никакой заботы сообщать это другим. Коты, мыши и воробьи и так все понимают, стоит кошке только зевнуть или вытянуть хвост в напряженную линию.

Но вот кошку — с большим трудом — попросили написать о своей кошачьей экзистенции основательный философский труд. Что мы получим? — Я думаю, мы получим что-то вроде «Капитализма и шизофрении» — двухтомника Делёза и Гваттари.

Труды философов постмодерна, «постфилософов» — это всегда попытка описать и реконструировать тем самым опыт той *инстанции*, где тело вот-вот выйдет за свою собственную границу (в сторону — *приблизительно* — рассудка), но еще не вышло, или где сознание нисходит к самым своим первичным импульсам, но еще *не затухло окончательно*.

Освобождение неандертальца

В центре постфилософии стоит образ зверя; это философия зверства, и поэтому когда мы видим большое количество крови, насилия и разнузданной эротики в нашей культуре — это тоже не случайность, это зарницы прихода «зверя». Конечно, тут можно вспомнить Аристотеля с его определением человека как «мыслящего животного» («ζοον λογον εξον», дословно «животное, обладающее логосом», по-гречески, или «animalis rationalis», «рассудочное животное», по-латыни), но «мыслящая кошка» постмодерна развивает скорее кафкианскую тему *превращения в насекомое*, и такое буквалистское понимание философского выражения выдает черный юмор (в духе Петросяна). Сюда же можно отнести и «белокурую бестию» Ницше («bestia» — по-латыни «зверь»).

«Τό Μέγα Θέριον», «великий зверь», «мыслящий зверь», «зверь духовный» — это привычный образ эсхатологии и «Апокалипсиса». И можно себе представить, что ощущают христиане, трактуя этот образ в духе премодерна, читая постмодернистские тексты и вдумываясь в их содержание…

Этот *зверь, балансирующий на грани человеческого*, и есть для постмодернистов тот основной архаический элемент, который, пройдя через пути и лабиринты отчуждения, должен быть заново утвержден в качестве *ризомы*. Видимо, если представить себе реальность этого условного неандертальца (которого, согласно парадигме премодерна, никогда не было) или «кошки-философа», то, наверное, приблизительно в таких формах и протекало бы его существование. Периодически сингулярные эоны (памяти-проекта) вспыхивали в нем, как молния, когда необъяснимое резкое чувство («атопон»), выбивало его из мирного ритма бесцельных походов с дубиной по окрестности, но снова оставляло его, и он опять возвращался в состояние естественной телесности вечного настоящего хроноса.

Надо учесть, однако, что неандерталец («пещерный коммунист», «добрый дикарь») как своеобразный архетип постмодерна есть не что иное, как искусственная и произвольная реконструкция парадигмы модерна. Неандертальца нашли тогда, когда первые критики Библии, вначале протестанты, потом атеисты, отменили веру в хронологию творения. Этого «неандертальца» — предполагаемого «примитивного существа, которое развилось потом в более высокоорганизованное существо, кроманьонца» — придумали, постулировали, вытащили из своей реконструкции прошлого, «привели к бытию» как ретроспективную модель, как свои умозрительные «корни»

строители парадигмы модерна. И если мы аккуратно *зачеркнем их кальку*, отложив в сторону те аспекты парадигмы модерна, которые всё ещё довлеют и над Делёзом и над остальными постмодернистами, — потому что они вышли из модерна и очень многие вещи от модерна в них остались и предопределяют их мышление, отчаянно старающееся выскользнуть из такого предопределения, — то мы попадаем в совершенно *иное прошлое*. То архаическое прошлое, которое открывается в исследованиях Элиаде, Отто, в конце концов, Генона, будет совсем *другим архаическим прошлым*, имеющим ясные и внятные структуры — структуры мифа, сакральности, имманентной трансцендентности, продуманной гносеологии, основанной на высшем тождестве, фундаментально обоснованной онтологии, последовательно описанной антропологии. Это будет манифестационистская версия премодерна, в которой, если и найдется место выродку-неандертальцу с грубой дубиной, и даже кошке-философу, то только на периферии, в качестве лишь возможной детали, ибо в манифестационизме возможно все, но никак не в центре и не в качестве единственного и главного субъекта. Бесы есть и в традиционном обществе, но в отличие от постмодерна (и его реконструкций), в традиционном обществе *есть не только они*, далеко не только они *одни*…

Совершенствование симулякров: победа постпространства и пострвремени

И всё же между состоянием постмодернистских случайных сетевых топосов, интернавтикой и живой вселенной древних греков определенная параллель есть. Понятно, что эта параллель пролегает в пределах черного юмора, но она *есть*. И особенно она будет акцентироваться по мере того, как постмодерн будет расширять свою легитимность.

В какой-то момент, когда всё пространство станет пространством экрана, ничего не обозначающего знака, мы перестанем делать различия между экранным и неэкранным. И черно-магическая голограмма виртуальности станет практически неотличимой от манифестационистской модели, которую она будет симулировать всё более и более тонко.

Уже сегодня, когда я говорю о Петросяне, меня просят перестать это делать. Людям больно, так как это нарушает их привычное состояние, они пытаются быстрее привыкнуть к безумию несмешного (и от этого — кромешно чёрного) юмора, чтобы он скорее стал восприниматься чем-то само собой разумеющимся. На уровне фазового перехода мы ещё можем — пусть фрагментарно — но отстраниться от гипноза парадигмы постмодерна, и понять, что Петросян — это по-настоящему страшно, и что Мюллер и Броневой не строго одно и то же. Понять, что неандерталец и древний индус так же нетождественны уже сложнее. А вскоре это все должно слиться в неразличимый поток рекламных баннеров, и мы будем судить всё по иному критерию — «фасцинирует/не фасцинирует», «вставляет/не вставляет»…

Это можно описать через три стадии. Вначале пространство экрана пытается просто *активно внедриться* в нашу реальность — это происходит сегодня. На следующем этапе, пространство экрана заявит свои претензии на то, что оно *равновесно пространству нашего зрения* (восприятия). Вспомним, что «идея» по-гречески означает «вид», а Платон подразумевал под ней «мыслительный духовный архетип». Платон взял за основу форму чувственного восприятия, чтобы описать нечто невидимое и духовное. Для определения того, что невидимо, он воспользовался производным от слова «видеть»! Так и экран на второй стадии, претендуя на равенство со зрением, будет заходить по обратной траектории в сферу идей. Этот вид-идея, экранный образ и называется в постмодернизме «*знаком*».

Технически качество трансляции в формате «high definition» (HD) станет таким, что происходящее на экране будет неотличимо от того, что мы видим обычным зрением. Более того, оно будет лучшего качества, чем то,

что мы видим. Оно будет очищено от помех. Это и есть принцип «гламура», очищение образа от дефектов, возведение реального в гиперреальное, т.е. в виртуальное. Гламур всегда двумерен. Пока технически гиперсимуляция экранной реальностью внеэкранно созерцаемых картин находится на начальной стадии, но в ближайшем будущем этого добьются. Экранное и неэкранное созерцания будут *уравнены в правах*.

И третий этап — *экранное пространство полностью вытеснит собой неэкранное*. Экранное пространство основано на дигитализации образа, разложении его на цифровой код и последующей сборке в пространстве экрана. Эта операция сейчас используется для трансляции образов и звуков в цифровых технологиях, но ее значение гораздо шире. Представьте себе, что в контексте развития генетики, клонирования и опытов с биомеханикой дигитализации удастся подвергнуть живой мыслящий организм, а потом воссоздать его. Тогда понятие «экрана» от технического станет (пост) онтологическим. Вся жизнь, весь мир превратятся в сплошную сетевую трансляцию, содержанием которой будет и (пост) объекты и (пост) субъекты (т.е. те, кто сегодня считаются «людьми»).

Дигитализация мыслящего био-организма (которая сегодня преобразуется дигитализацией звука и визуального кинетического образа) непременно наведет на мысль что-то изменить в коде (сегодня специалисты так «чистят» звук и изображение, работая с аудио- и видеофайлами). Био-механический код также можно «почистить», а то и добавить какой-то эффект, что-то переставить, что-то усовершенствовать… Понятно, что разобрать-то разберут, но соберут уже по-другому (особенно если это будут не немецкие или японские, а русские специалисты). Обязательно в каком-то трансляционном потоке поменяются местами голова и ноги, может быть, изза сбоя, может быть, для разнообразия…

Чтобы мы привыкали заранее к этим формам, к определенным аберрациям, отклонениям от человеческого облика (двухголовые люди, хвостатые, чешуйчатые, остроухие, вислоносые и т.д.), нам транслируют гиперреальных (в зачаточной стадии) персонажей «Звездных войн». Пусть это пока «фантазии», грубые наметки, но в конечном итоге всё, что мы видим, не что иное, как *феномены*, и совершенствование в искусственном производстве феноменов (что лежит в основе науки и отчасти культуры) в определенный момент полностью подменит естественное искусственным вплоть до забвения о том, что такое естественное.

Уже Маркс писал, что человек есть существо на сто процентов социальное и на ноль процентов природное. На третьей стадии постмодерна, в условиях тотальной доминации экрана, в условиях абсолютизации ризоматического процесса, это полностью станет фактом.

Так единственным содержанием мира будет *свободная игра симулякров*. Напомню, что Бодрийар определял симулякр как «копию, у которой нет оригинала».

Обеспечение *права на жизнь* копии, у которой нет оригинала, тени, у которой нет предмета, который бы ее отбрасывал, построение «нового мира» («постмира») целиком из субсистентных «объектов» (по Мэйнонгу) — «зеленых кошек», «летающих свиней», людей, живущих в спичечном коробке и т.д. — т.е. полный перенос всего существования в *пространство ризоматической карты* в рамках всегда условной, случайной и обратимой эонической игры телесного хаоса и является программой постмодерна.

ГЛАВА 6

ПОСТЭРОТИКА

Эротизм в манифестационизме. Метафизика пола.

Манифестационизм как стартовая черта парадигмального анализа

Чтобы описать явление постэротики, т.е. гендерной проблематики в парадигме постмодерна, проделаем уже ставший привычным для нас экскурс в предшествующие парадигмы.

Рассмотрим эротическую проблематику, ее связи с онтологией и гносеологией в манифестационизме. Мы уже неоднократно говорили, что премодерн включает в себя две модели: манифестационистскую и креационистскую. Обе модели подпадают под определение парадигмы премодерна, но внутри нее радикальным образом *отличаются* друг от друга. Креационизм в рамках традиционного общества создает предпосылки для последующего пришествия парадигмы модерна, ибо напрямую от манифестационизма к модерну перейти нельзя. В свою очередь, и креационизм совершенно непонятен без манифестационизма. Поэтому начнем рассмотрение гендерной проблематики с того, с чего всегда следует начинать — с манифестационизма.

Миф об андрогине

Смысл манифестационистского подхода к гендерной проблеме заключен в *мифе об андрогине*. Если суммировать одним понятием отношение манифестационистской парадигмы премодерна к проблеме гендерного деления на два пола, то это будет *первичный андрогинат* — в разных формах и вариантах.

Миф об андрогине (или гермафродите) является не позднейшей рефлексией на полярность полов и не продуктом наблюдений за различиями в психологии, анатомии и культурных реакций двух разновидностей человеческих существ, но примордиальным явлением, постулируемым *до* и *прежде* эмпирического столкновения с полом. Андрогинат не умозрительная достройка над эмпирической двойственностью людей (а также животных и растений), но *метафизический опыт изначального единства,* предшествующий всякой рефлекции, всякой эмпирике, всякому восприятию. В манифестационизме *опыт андрогина предшествует опыту мужского и женского начал*.

Миф об андрогине, изложенный, например, у Платона, предполагает то, что Мирча Элиаде называет *первоначальной интуицией андрогината*. Концепция андрогина не является абстрактным сложением мужчины и женщины и попыткой сконструировать нечто среднее.

Андрогин является *базовой онтологической реальностью* гендерной перспективы манифестационизма.

Миф об андрогине утверждает, что андрогинат является нормативным состоянием человеческого существа. Но в конкретной истории — по крайней мере, зафиксированной в священных хрониках — это состояние помещается в мифологический эон начала, считается чем-то утерянным, утраченным. Однако эта утрата не просто фиксируется, но переживается как аномалия. Наличие двух полов, а не одного, есть *био-анатомическая патология*, требующая преодоления, исправления. Так, андрогинат становится заданием, антропологическим, гендерным горизонтом. Совершенный человек мыслится как андрогин.

Горизонт андрогината имеет собственную онтологию, а значит, в манифестационизме *андрогин есть*, обладает бытием. Более того, он-то и обладает бытием в полной мере, он более есть, чем его расколотые половинки — мужчины и женщины. Ровно в той мере, в какой они не андрогинны, они обделены бытием, т.е. их в определенном смысле нет. *По-настоящему быть, быть в половом, гендерном, смысле может только гермафродит*.

Дорога к андрогину начинается не с бытия пола, чтобы закончиться в темных лабиринтах фантастической легенды, но с призрачности и онтологической привативности (недостаточности) половой принадлежности и идет к сияющей утвердительности того, что только и есть, по-настоящему *есть*. То, что в бытии полов принадлежит онтологии, то, что в мужчине и женщине *есть*, принадлежит не мужскому и женскому, но андрогинному началу. Собственным элементом половой дуальности является «иллюзия». *Иллюзия — вот, что делает женщину женщиной, а мужчину мужчиной*.

Спина неба и лицо земли

Андрогин распадается на два пола, но это распадение никогда не фундаментально и не окончательно. Различные образы в сакральной традиции всегда подчеркивают наличие мужского элемента в женском, а женского — в мужском. Например, в китайском символе «инь-ян» представлены два принципа — темный и светлый, но образно указано, что в светлом мужском начале «Ян» существует черная точка, а в черной женской стихии «инь» существует белая, светлая точка. В принципе, можно сказать, что это образ или символ андрогина.

Интересно, что черная точка на белом фоне называлась «спиной неба», а белая точка на черном фоне — «лицом земли». Дело в том, что манифестационистская парадигма в своем основании, по определению, недуальна (принцип адвайтизма). Постоянно оперируя с дуальностями или с биномами, эта парадигма всякий раз указывает на недостаточность такого разделения. Несмотря на

то, что весь мир живет под знаком диады, под фатальностью диады, фатальностью разделения, это разделение никогда не является *онтологически абсолютным*. Разделенное всегда сохраняет связь с андрогинным архетипом, который предшествует диаде.

Рациональная идея чистой идентичности (мифологически выраженная в формуле в «небе» нет «земли», а в «земле» нет «неба»), то есть доведение парадигмы дуализма до своего логического предела совершенно *чужда* манифестационизму как таковому.

Манифестационистский дуализм всегда недуален, поэтому он утверждает, что небо (или мужской принцип) обязательно имеет в себе женскую точку (или земное начало), так же, как и женское начало обязательно имеет в себе элемент мужского начала. Будучи разделенными между собой, они обязательно несут в себе элементы противоположности. А раз так — они никогда не являются «абсолютно негативными» или «абсолютно позитивными». Они всегда относительны, всегда скреплены узами онтологического брака, обоснованного фундаментальной изначальностью андрогината. Это очень принципиально, поскольку здесь проявляется глубинная логика мышления манифестационизма — логика андрогинной примордиальности, предшествующей дуализму.

Для нас, людей серьезно проработанных номиналистской парадигмой, было бы естественно совершенно по-другому рассмотреть женщину и мужчину. Вначале зафиксировать их различия, затем выделить те признаки, которые соответствуют только одному полу, и на этом основании сформулировать критерии идентичности каждого из них, и лишь затем, в качестве «научной» гипотезы, предположить, что чисто теоретически могло быть какое-то существо, которое обладало бы обобщенными признаками обоих полов, т.е. суммирующей идентичностью.

Манифестационистское сознание работает по-другому. Для него вначале есть интуиция целостности, интуиция неразделенности, которая воплощается в схватывание образа шарообразного существа, где нераздельно соединены, точнее, *еще не разделены* мужские и женские признаки. В Древней Греции образы «бородатых Венер» были весьма распространены.

В этом андрогинном начале, в онтологии андрогината заключается очень тонкая идея интегрирующей эротичности манифестационистского мировоззрения.

Эрос

Перейдем от абсолютного горизонта рассмотрения гендерной проблематики к более конкретным вещам. Что происходит между мужским и женским началами, когда андрогинат оказывается за пределами эмпирического восприятия?

Между ними развертывается вся динамика бытия или то, что греческие философы определяли термином «*эрос*» (εροζ). Эрос — это вся совокупность возможных отношений между мужским и женским началами. В эросе воспроизводится, но уже *постфактум*, *после* разделения диады, *андрогинная природа мира*. Хотя двойственность метафизически анормальна (нормальна только недвойственность), она, тем не менее, является необходимым условием манифестации и вместе с тем постоянно стремится к *самопреодолению*. Если бы стремление к преодолению двойственности не лежало в самой сердцевине этой двойственности, то представители противоположного пола чувствовали бы друг к другу полное безразличие. И если женское и мужское начала рассматривать не как два фрагмента общего андрогинного импульса, а как самодостаточные полюса, тогда *не было бы той центральности и фундаментальности эроса*, которой пронизаны все космические уровни, начиная от высших этажей традиционной манифестационистской метафизики, кончая миром людей, животных и растений (Традиция утверждает, что даже минералы любят друг друга, и в алхимии изучаются такие явления, как «минеральное семя», «месячные металлов» и т.д.). Онтологическая и гносеологическая гамма отношений между мужским и женским началами (внутри

манифестированной Вселенной) обоснована и обусловлена наличием примордиального андрогината.

Как послание или *проявление примордиального андрогината* реализуется (уже имманентно) данный нам конкретный эрос — эрос, который притягивает землю к небу, мужчину к женщине, холодное к горячему и другие пары противоположностей. Если андрогинат в чистом виде является вынесенным за пределы обычного опыта и андрогинные реальности начинаются за самым последним пределом метафизического созерцания, то эротическая субстанция, эротическая энергия, эротическая динамика даны и имманентны миру как его *движущая сила*.

«Если бы был только андрогин, то не было бы полярности мира, — рассуждает человек в парадигме манифестационизма. — Поэтому не было бы мира, а был бы один Абсолют. Для того чтобы мир появился, андрогинная природа реальности должна быть сокрыта и проявляться через оппозиции». Из такой логики следует, что неандрогинность пола — это следствие намеренного сокрытия андрогината. Но поскольку андрогинат онтологически предшествовал полу, то его следом является *космическая любовь*, которая пронизывает все уровни мироздания. Именно этот космический эрос отвечает за всё: за движение тел, за происхождение видов, за диалектику отношений неба и земли, за события в истории людей, чертей и богов — абсолютно за всё... Эрос и составляет сущность и ткань, главную субстанцию, смысл существования всей манифестационистской Вселенной.

Вселенная манифистационизма — это вселенная абсолютной, бескрайней и бесконечной любви. В этой любви существуют самые разнообразные формы, сегменты, диалектические выверты. Даже ненависть, вражда и отталкивание являются субпродуктом космического эроса.

Онтология пола

На третьей ступени метафизики пола — начиная с высшего андрогината и следующего за ним космического эроса — стоит эмпирическое понимание пола, каким мы встречаем его в нас самих и в окружающем мире. Хотя перед лицом андрогина мужское и женское начала лишены собственного бытия и в принципе иллюзорны, манифестационистская традиция не выносит на первый план эту финальную иллюзорность пола, но толкует онтологичность диады через онтологию любви, придавая тем самым полу высшее метафизическое и сотериологическое значение. Другими словами, хотя мужское и женское отличаются друг от друга и, главное, от андрогина незначительными специфическими погрешностями (которые динамически пытается преодолеть энергия космического эроса), даже эти «погрешности» Традиция не может отдать на откуп «ничто», нигилизму и старается истолковать в онтологическом ключе. Так возникает онтология мужского и женского начал.

Мужское начало в символизме Традиции является синонимом высшего Божества, неба, света. Мужчина выступает образом онтологического тождества: *он есть тот, кто есть* (кто есть он).

Женское же начало вписывается в синонимический ряд теневого аспекта божества; онтология женщины сопряжена со смертью, землей, тьмой, ночью, зимой. Женщина *есть не та, кто есть*, она есть за пределом самой себя. Её бытие не самодостаточно и указывает на бытие другого, нежели она. Ночь это не день, тьма не свет.

Мужское и женское, понятые онтологически, заведомо превышают человеческое. В манифестационизме пол есть у всего. Мужское и женское начала свойственны бесплотным богам, людям, духам, всем существам и вещам мира. Пол — явление универсальное и космическое. Всё проявленное вовлечено самим фактом проявления в половую диалектику. *Всё имеет пол*.

Сознание премодерна, свободное и наивное, любвеобильное сознание премодерна легко минует грань четкого, строгого видового определения и провозглашает: мужское и женское начала фундаментальны, абсолютны и являются многомерными (и подчас) причудливыми

сгустками великого полдня или великой полночи (их вселенской диаграммой).

Мужчины и женщина как денотанты

Мужчина и женщина в метафизике Традиции представляют элементы открытых символических цепей, рядов. Поэтому анатомические атрибуты мужчин и женщин (равно как и крупных млекопитающих животных) могут выступать образами для бессчетных бытийных форм — видимых и невидимых, низших и высших. Фаллос и ктеис становятся предикатами бытия, символизируя бесконечные струны, оси, организующие вокруг себя метафизику, онтологию, гносеологию, космологию, антропологию, политику, экономику, социологию, бытовую практику традиционного общества.

Чаша становится символом женского начала, а посох — мужского не из-за визуального сходства, соответственно, с ктеисом и фаллосом, но сами чаша и посох, равно, впрочем, как и ктеис и фаллос, являются сгустками онтологии пола Вселенной, воплощающегося в бесконечных рядах живых и неживых, естественных и искусственных, сакральных и бытовых предметов и явлений. Вселенная манифестационизма — это *половая Вселенная*, в ней все пронизано полом, *всё имеет пол*.

Взаимозаменяемость символизма основана на том, что ни мужчина, ни женщина в метафизически гендерном смысле парадигмы премодерна не являются *денотатами*.

«Денотатом» в лингвистике и структуралистской философии принято называть «обозначаемое», то есть ту последнюю и безусловную реальность, на которую указывают слова, знаки, образы и иные формы выражения (языковые, в широком смысле). Термин «денотат» образован от латинского глагола denotare, что значит «указывать», «обращать внимание на что-либо». В паре с понятием «денотат» выступает другой технический структуралистский термин «денотант», представляющий собой форму активного причастия от того же самого глагола

denotare, который подразумевает «означающее», «указывающее», «привлекающее внимание к чему-то». Пара «означаемое» и «означающее» не только красноречиво описывает изменение гендерной проблематики в различных парадигмах, но и емко описывает саму сущность этих парадигм.

В манифестационизме (изначальной форме парадигмы премодерна) единственным подлинным денотатом является недвойственность, в гендерном смысле — андрогин. Все остальное суть многообразные денотанты. Эти денотанты образуют иерархические цепи. В вопросе символизма полов мужское и женское начала являются высшими денотантами метафизики, изложенной в гендерных терминах.

Говоря о том, что в парадигме премодерна ни мужское ни женское не является денотатами, мы с удивлением, наверное, узнаём в этом некоторые элементы постмодерна, а именно, отсутствие денотата. Стоит уточнить, что мы имеем в виду. В качестве денотата как в премодерне, так и в постмодерне не выступает ни *реальный* мужчина, ни *реальная* женщина, ни даже обобщенная «мужественность» или «женственность», полученные способом рациональных наблюдений за тем, что общего у всех мужчин и у всех женщин. «Мужчина» и «женщина» как денотаты появятся только в модерне, вместе с конструктом «реальности» и «рациональности». В парадигме премодерна структура познания совершенно иная.

Денотат там, тем не менее, есть. Этот денотат, выстраивающий в единую онтологическую и символическую цепочку Зевса, Аполлона, героя, гражданина Афин, кобеля, посох, вертикально торчащее дерево, продолговатый камень, ухмылку сатира и много другое — это *по-мужски* понятое онтологическое и метафизическое Первоначало. Оно иногда само называется «мужчиной» только потому, что половая роль мужчины создана по образу и подобию его. Мир — это язык онтологии, вещи и существа мира — слова этого языка. Мир создан по каль-

ке богов, он и есть бытие богов. Боги составляют язык, люди и вещи — слова. Переплетения судеб богов, людей и вещей суть высказывания. И половая специфика ролей в структуре языка отражает устройство бытия.

Мужское как совокупность формальных признаков мужчины или самца не «денотат» (обозначаемое), наоборот, это «денотант» (обозначающее). Денотатом (обозначаемым) является вполне конкретная вещь: Первоначало, взятое в себе. Вот, что делает мужчину мужчиной — то, что он означает отношение Абсолюта к самому себе.

А что же делает женщину женщиной? Денотантом (обозначающим) чего является она наряду с чашей, прудом, сложенной лодкой ладонью, влагой ночных трав, светом Луны? Женщина является денотантом отношения Абсолюта к тому, чем он не является, к не-себе, денотантом его воли к самосокрытию, к мнимому (игровому) нетождеству, к проявлению, к иллюзорному удалению от самого себя. Вот что делает женщину женщиной. Вот ее *абсолютный* исток.

Но стоп! — мы сказали раньше, говоря об андрогине, что мужчину делает мужчиной иллюзия, погрешность. И снова верно, мы не удалились от истины манифестационизма. В метафизическом пределе, оба «движения» Абсолюта — и к самотождеству и к саморазличию — совпадают. Они суть одно, так как Абсолют не допускает дуальностей: он их поглощает, пожирает, не давая им обрести собственное бытие. Абсолют, может быть, и хотел бы скрыться от самого себя, но у него не выходит, не получается. Он всегда недвойственен и, следовательно, андрогинен. И следовательно, высшим денотатом в онтологии пола является противоположность двух иллюзорных — в последнем счете — деяний Абсолюта: самоотождествления и саморазличения. Не различаясь, Абсолют не может самоотождествиться. Поэтому на самом далеком метафизическом горизонте пол теряет смысл, его денотат исчезает, но это онтологическое исчезновение только укре-

пляет бытие пола: ведь он исчезает в Боге, в источнике всякой божественности. Полу говорят: «Благодарим вас, вы выполнили свою роль, вы старались, но сейчас наступает «время андрогина», и вы отныне свободны».

Эрос также может быть рассмотрен как денотант андрогина. Он приводит пол к его метафизическому горизонту, раскаляет и очищает его. А в конечном счете, эрос провозглашает: «И я выполнил свою миссию — привлек две половинки друг к другу, в пике любви пары обнаружили андрогинное единство своего происхождения, вновь стали *одним* — такими, какими по сути всегда и были. Моя работа закончена, для любви больше нет пространства, так как все иллюзии, которые стояли на пути высшего тождества, развеяны». Эрос сбрасывает маску, и мы видим, что под ней скрывался сам андрогин.

И тогда мы понимаем, что *любовь гораздо важнее тех, кто любит*, гораздо важнее мужчин и женщин, гораздо важнее *за что* любят, *почему* любят, *кого* любят и *как* любят. Любовь абсолютна, любовь и есть Бог, и Он живет в любви, сквозь любовь, как любовь. И любя, мы причащаемся к Его вселенскому действию.

Пол фундаментален, будучи символом высших метафизических реальностей, но он, с одной стороны, *никогда не воплощает в себе полностью то, на что указывает*, а, с другой стороны, он есть нечто эмпирически данное, что присутствует здесь и теперь, ощутимо, конкретно.

Здесь мы видим два направления, вертикальное и горизонтальное, которые диалектически переплетаются.

Священная аскеза

С одной — горизонтальной — стороны, мужское и женское начала образуют систему эротических напряжений, пронизывающих ткань бытия. Эротическая сфера на имманентном уровне отражает высший андрогинат, который *еще значительнее,* чем онтологизация мужского и женского начала, значительнее и вверх, и соответственно, вниз.

С другой стороны, онтология пола в Традиции является фундаментальной, поскольку мужское и женское

начала *сами по себе* являют собой символ небесных, метафизических инстанций, и поскольку их притяжение друг к другу, эротическая напряженность, развертывающаяся между ними, отражают, означают и *воплощают* движение этих метафизических инстанций к восстановлению андрогинного единства.

В этом втором случае, мужчина и женщина являют собой — на сей раз в вертикальном смысле — денотанты (signans) метафизических начал в их отдельности (мнимой, с точки зрения онтологии, андрогинии, но вполне «реальной», «настоящей», с точки зрения проявления).

Взятый в этом срезе, мужчина сам по себе, как денотант (обозначающее), чрезвычайно *ценен*, так как он *«денотирует» высшее тождество*.

Мужчина, становясь мужчиной, встает на путь вертикальной реализации того, что он «означает». Отсюда проистекают практика мужской аскезы, путь воина, который абсолютизирует в себе мужское начало и выходит к отождествлению с фундаментальным принципом — далеко за пределами человека, участвует в тотализации мужской онтологии, ведущей к высшему тождеству.

Этот путь *мужской тотализации бытия* в значительной степени идет по линии полной автономии от женского принципа. Последние следы этого мы видим в современном мужском монашестве, в воинских практиках и воинской психологии.

Точно так же в женском монашестве, в сакральном целомудрии римских весталок или в других формах женской аскезы мы видим, как осуществляется на практике *тотализация женского начала* — без участия мужского начала.

Здесь онтологические процессы протекают вертикально — так, что утверждение собственного пола позволяет высшим принципам манистифицировать себя *при полном отсутствии другого пола*. Эроса здесь нет, хотя *пол есть*. Более того, именно пол здесь подлежит трансцендентализации и становится платформой *метафизической реализации*. Это — внеэротический вариант метафизики пола.

Таинство любви

Онтологическая реализация пола может проходить и через горизонтальное измерение. Тогда мы имеем дело с *метафизикой любви*. В дело вступает эрос. Мы видели, что в эросе дает о себе знать призыв или тяготение, гравитация *андрогинной онтологии*. Эта андрогинная онтология также ложится в основу отождествления денотанта с денотатом, signans с signatum. Но только структура этого отождествления отлична. Надо сказать, что «горизонтальность» такого пути весьма относительна. Она указывает лишь на то, что мужчина и женщина обращены здесь не к своему архетипу, а к эротической сфере влечения к другому. Здесь мужчина и женщина становятся абсолютными не потому, что начинают воплощать в себе Абсолютного Мужчину и Абсолютную Женщину, а потому, что сжигают себя в пламени эроса, полностью отдают свое мужское и свое женское в жертву любви.

Тогда их страсть актуализует стихию эроса, которая, находясь между ними — на «горизонтальной» плоскости между конкретным мужчиной и конкретной женщиной — на самом деле, и есть прямое воплощение трансцендентного начала, инобытие андрогина. И бытие в любви друг к другу возводит их — но уже по совершенно иной траектории — к нерасчленимому недвойственному Первоначалу, которое и есть Любовь.

В этом случае, в случае настоящей священной любви, становится не важно, *кто и что* находится на этих полюсах — на мужском и женском. Священный эротизм предполагает реальность, законченную саму по себе, которая позволяет подставлять в напряженную структуру эроса неважно кого. Это создает предпосылки для поливалентного и открытого эротизма, *панэротизма* традиционного общества. Такой панэротизм никогда не ограничивается строгой, фиксированной системой полов, и чем более манифестационистским является общество, тем бо-

лее широким и многомерным является открытое поле эротического пространства, поскольку тотализация андрогинного начала может проходить в любом секторе периферии всего круга.

Здесь соотношение денотата (обозначаемого) и денотанта (обозначающего) меняется. *Основным денотатом становится сам эрос*, а мужчины и женщины указывают своей половой спецификой только на него. Они и становятся масками любви, не пола как такового, но его преодоления в напряженном экстатическом слиянии противоположностей, coincidentia oppositorum.

Онтология наготы и гимнософизм

Здесь следует обратить внимание на следующее: идея манифестационистского отношения к гендеру рассматривает *наготу как явление онтологического порядка*. Поэтому нагота не является объектом жестких ингибиций. Бодрийяр (правда, в совершенно другом контексте) говорил, что «порнография — прямая наследница метафизики». Речь здесь идет о том, что *принцип наготы открывает природу мира*, но природа мира, подоплека мира — это и есть символическое обнаружение полового дуализма, изначальной структуры той сакральной субстанции, которая проявляется ex Deo (из Бога). Отсюда вытекает идея того, что нагота является не столько эстетическим, сколько *метафизическим явлением*. Диалектика обнажения — снятия одежды и ее надевания на себя — служит символом, отражающим космическое дыхание, открытие и сокрытие высшего принципа. Нагота символизирует (обнаруживает) подоплеку сущего (т.е. бытие), а одежда ее скрывает.

Здесь есть диалектический момент: в некоторых случаях одежда является знаком упорядочивания (оформления) изначального хаоса, и тогда она предстает перед нами элементом иерархизации и установления структуры, который привносится в изначальный хаос примордиальной наготы. Иногда наоборот — обнажение является выражением сути бытия, а одежда — сокрытием этой сути.

Поскольку в традиционалистской манифестационистской перспективе нет взаимоисключающих элементов, то ритуалы облачения и разоблачения, одевания и раздевания, всегда имеют амбивалентный смысл.

Даже в креационистской традиции, традиции христианства, в православном богослужении сохранились элементы символического облачения. Есть даже особый чин облачения священника, когда на него возлагаются подрясник, ряса, омофор и другие части иерейского облачения, и всё это сопровождается строго определенными молитвами. В некоторых ситуациях и снятие этих одежд тоже сопровождается определенными сакральными ритуалами.

В манифестационистском обществе, если люди одевали какую-то мелочь, носок или шнурок, они что-то причитали, бормотали, пели хвалебные гимны…

Точно так же дело обстоит и с сакральным стриптизом — т.е. «танцем семи покрывал». Согласно Юлиусу Эволе, во многих древних культах Египта, Ассирии, Рима и Греции жрицы практиковали особый танец, в ходе которого сбрасывали с себя покрывала. Финальная нагота символизировала возврат к изначальной полноте первоначала. Любопытно, что всплески этого сакрального подхода мы встречаем в явлении «эсхатологического нудизма» как у племен Океании (изученных Элиаде, подробно занимавшимся карго-культами), так и в раннем европейском протестантизме — в частности, у чешских сектантов-адамитов, призывавших всех, ввиду наступления конца свете, ходить «в чем мать родила». «Эсхатологический нудизм» у папуасов сопровождался обобществлением всей собственности и оргиастическими практиками «общности жен». Это тоже происходило в преддверии «конца света», накануне прибытия предков из мира мертвых на кораблях из ногтей мертвецов с изобилием товаров. Здесь легко опознать и некоторые большевистские практики, чрезвычайно убедительно описанные в «Чевенгуре» Платонова. Кроме того, раздевание служит важным «инициатическим» элементом в некоторых масонских ложах.

Весь этот комплекс в несколько анекдотическом виде обнаруживает основную идею связи наготы с изначальной онтологией.

В раннем христианстве также была традиция *аскетической наготы*, гимнософизм, откуда происходят «голые святые».

Гендерная гносеология

Говоря о гендерной гносеологии, можно вспомнить те схемы, которые мы описывали раньше: о том, как понимает человека традиционная метафизика.

Традиционная метафизика видит в человеке три центра: центр сознания или рассудка, который символически локализуется в области мозга, центр интеллектуальной интуиции в сердце и центр желаний, который локализуется внизу живота. В центре манифестационалистской модели — живое сердце, которое распространяет лучи света в лунный диск рассудка, а свой жар передает силе влечения. Такой подход показывает, что между рассудком и эротическими желаниями *не существует фундаментального противоречия*, не существует оппозиции.

В центре всего стоит *сердечная активность*, которая, с одной стороны, формирует рассудок и его содержание через лучи, которые отражаются в «лунном» черепе человека, а с другой стороны, через свой жар нагнетает витальную энергию, которая заставляет человека воспроизводить свой род, а также бегать, скакать, плясать, работать, создавать произведения искусств, воевать и совершать прекрасные подвиги для того, чтобы понравиться противоположному полу. Всё это уравновешивается и исходит из интеллектуальной интуиции, которая является синтезом ума и желания.

В гендерном анализе можно распределить полюса: рассудок соотносится с мужским началом, центр желаний — с женским началом, а центральная интеллектуальная интуиция сердца — с андрогинным началом. Соответственно, *в сердце происходит истинный брак между человеческим сознанием и человеческим желанием*. И

мужской ум и женское желание являются сакральными, хотя и вторичными по отношению к интеллектуальной интуиции и ее символическому органу — сердцу.

Патриархат и матриархат

Последние шесть тысяч лет мы живем в эпоху доминации патриархального начала, и даже если мы говорим о манифестационистских традициях, они всё равно акцентируют большое значение рассудка. В манифестационизме рассудок — это аполлонический принцип света, упорядоченности, гармонии мужского начала, в то время, когда женскому, земному, теневому началу отводится сфера ночи, дионисийских мистерий и всего того, что является исключением из рассудочного правила.

Согласно некоторым реконструкциям, в частности, у Бахофена в фундаментальном труде «Материнское право» и у некоторых археологов, есть идея, что доминации патриархального начала предшествовали матриархальные цивилизации (этот тезис принимает и традиционалист Юлиус Эвола в своем труде «Восстание против современного мира», говоря о женской сакральности Серебряного века). Но когда ученые подходят к описанию этих цивилизаций, они сталкиваются с рядом парадоксов. Оказывается, что женщины не просто правили мужчинами, как мужчины правили (и отчасти правят) женщинами сегодня. Нет и следов преобладания генитального центра над рассудочным, что мы вправе были ожидать, исходя из простой симметрии — ведь патриархат как раз и провозглашал преобладание мужского, рассудочного начала над женским эротическим. Оказывается, матриархат, восстановленный в деталях, представлял собой не главенство женщин над мужчинами, но *главенство сердца* одновременно и над рассудком и над сферой желаний.

Теоретически можно допустить, что существовала и прямая калька с мужского патриархата, только в женском варианте: некоторые мифы об амазонках описывают это. Но большинство ученых, занимавшихся данной проблемой, в частности, немецкий историк Герман Вирт,

описывали архаический матриархат как преобладание сердечного символизма, как культ «ребенка», сакральной мудрости, рассматривающей мир без оппозиции человеку в форме живого и пронизанного лучами мысли недвойственного одухотворенного пространства. Общества примордиального — по всей видимости, протоиндоевропейского — матриархата идеально соответствуют андрогинному, метафизико-эротическому, солнечному представлению о структуре мира и человека, т.е. наиболее точному и полному манифестационизму.

Креационизм. История расставания мужчины и женщины

Конец андрогината

Теперь перейдем к креационизму. В креационизме начинается радикальный распад панэротического космоса.

Из библейского рассказа можно сделать вывод, что Адам был сотворен андрогином, и только после того, как он почувствовал себя неуютно и одиноко, из его ребра сотворили женщину (возможно, это является рудиментом примордиального манифестационистского мифа). Как бы то ни было, креационистский нарратив имеет дело с двумя (необратимо разделенными) полами. Мужчина здесь только мужчина, женщина — женщина, и никакой, даже теоретической, возможности изменить такую гендерную идентификацию нет.

Конец андрогината в креационистской доктрине аффектирует не только регламентацию отношений между полами, но и проецируется на метафизику (можно было сказать и наоборот: изменение метафизического понимания Первоначала приводит к упразднению фигуры андрогина). Высшее Начало — Бог — в креационизме более не мыслится как синтез мужского и женского, тождества и различия, трансцендентности и имманентности и т.д. Отныне это начало *не едино* (т.е. объединяющее всё), но *единственно* (т.е. вбирающее в себя только всё лучшее).

Выше мы говорили, что манифестационизм понимает мужской аспект Божества как тождество Божества с ним самим, а женский аспект — как нетождество. Наличие нетождества с самим собой в случае Божества обосновывает онтологию проявленного мира, так как мир возникает именно из того, что в самом Божестве заложена возможность быть нетождественным самому себе. Но эта возможность — женский аспект Божества, исток архетипа женского начала, его абсолютный денотат — тоже есть Бог. В этом и состоит андрогинность Абсолюта. *Бог есть Бог, когда Он Бог, и тоже есть Бог, когда Он не-Бог*.

В креационизме вся структура метафизики меняется, и Бог разделяется с миром безвозвратно и необратимо. Можно сказать, что мужское в Боге (Его самотождественность) остается единственным его содержанием. Божество становится более не андрогинным, а мужским. Отныне Бог воплощает в себе только тавтологичекое тождество — себя с самим собой. Не-Бог отныне не Бог, а раз Бог есть всё, то «не Богу» достается ничто, которое и появляется в начале творения (ex nihilo).

В гендерном смысле, *конец андрогината означает начало мужского Божества*.

Библейский патриархат

Именно в креационистских моделях монотеистических религий мы имеем дело с законченным фундаментальным возвеличиванием мужского начала. Это вытекает из конца андрогината и влияет на всю структуру религиозной культуры, этики, бытовой практики.

Мы уже говорили, что мужчина традиционно соотносится с рассудком, а женщина со сферой желаний. В библейском патриархате эта модель закрепляется, возводится в иерархическую оппозицию. Мужская рассудочность считается основной добродетелью, женская эмоциональность, страстность — грехом. Разум — плюс, желание — минус. Мужчина, получается, молодец, а женщина — полное недоразумение.

Представление о том, что грехопадение произошло из-за несдержанности (читай глупости, слабоумия, порочности) Еввы, лежит печатью на всём креационистском подходе.

Роль сердца и интеллектуальной интуиции испаряется вместе с мифом об андрогине.

Мужчина в монотеизме становится тем, кто *замещает в творении трансцендентного Бога*, именно мужчина и никак не женщина, поэтому большинство языков отождествляют понятие «человека» и «мужчины»: «homo» в латыни; «adam» — на иврите и арабском и т.д. Главным свойством мужчины здесь выступает рассудочность, и вся религиозная цивилизация начинает выстраиваться вокруг этой основополагающей оси — *мужского ума*.

Мужской рассудок противопоставляется хаотичности желаний, большинство которых приравнивается к греху. Так возникает «*культура подавления*», основанная на табуировании, запретах, ограничениях, наказаниях всех тех проявлений, которые представляются естественными и не прошедшими цензуру мужской рассудочности. Структура «культуры подавления» вытекает из норм Откровения. Именно Бог в креационизме дает Моисею Скрижали Завета с выбитыми на них заповедями. Но сверхъестественная и сверхчеловеческая природа морали тут же проецируется на рассудочные логические механизмы и получает развитие и толкование в типично мужском сознании левитов (См. разделы Библии «Второзаконие», «Числа» и т.д.).

Соответственно, возникает представление об абсолютной нормативности мужской гендерной психологии, формах мышления, поведения. Если нормальный человек — это мужчина, то женщина — человек ненормальный, дефективный, требующий исправления, наставления, надзора. Отсюда вытекает принцип подавления женщины, ограничения её природы, сокращения спектра выполняемых ей общественных функций, стремление её «перевоспитать», сегрегировать, проучить. Этот подход основан на убежденности, что женщина сама по себе, по своей природе нечиста и дурна (и это ей надо ставить на вид в течение всей жизни). Определенный апартеид в отношении женщин ясно виден в запрете на совместную молитву с мужчинами в синагоге или мечети, отсутствие женского священства в иудаизме и христианстве и т.д.

Точно такое же отношение, как и к женщине, возникает в отношении и сферы желаний — в первую очередь, половых. Желания, как и женщины, определенным образом допускаются, поскольку уничтожить, искоренить их до конца даже рассудочным и благоразумным мужам не удавалось, но они проходят тщательную цензуру, разделяются на разрешенные (но обязательно урегулированные) и запрещенные, терпимые и нетерпимые. В любом случае, область желаний изгоняется на периферию, десакрализуется, скрывается где-то на женской половине дома, на кухне или конюшне, закутывается в чадру и периодически подвергается наказанию. В русском православном «Домострое» рекомендуется регулярно «учить» (т.е. избивать) супругу и детей, причем это рассматривается как своего рода «супружеская обязанность» мужчины. Того, кто периодически не бил жену до полусмерти, могли заподозрить в «ереси». Правда для этого не рекомендовалось использовать бревна, доски и колья — особенно, если жена была беременна, а дитя мало собой.

Женщина как абсолютно иное

Находясь всегда под рукой и постоянно путаясь под ногами, женщина (как желание) в креационистской модели постепенно становилась «абсолютно иным» для мужчины. Её ум автоматически вменялся за глупость; её видение мира считалось близорукостью, предрассудками и слепотой; её отношения с людьми и вещами казались примитивными и недоразвитыми; её характерные занятия считались чем-то недостойным мужчины, второсортным, ущербным. «Абсолютно иное» женского начала для мужской патриархальной культуры

монотеистических обществ означало практически «ничто»; никто из мужчин не собирался разбираться в структуре этого «абсолютного иного» — оно было налицо, но приравнивалось к ничто.

В XX веке мыслители искали «абсолютно иного» в малых затерянных на краю света народах, в экзотических культах и экстравагантных ритуалах, тогда как, на самом деле, в течение долгих тысячелетий это «абсолютно иное» копошилось на наших кухнях, молча или болтая без умолку, бубня что-то нечленораздельное, навязчиво присутствуя, подчас развлекая, но будучи неспособным пробить высокомерную стену мужской рациональности, после конца андрогината отождествившей всё, что ею не является, с ничто.

А если взглянуть на это глазами женщины? Представляете, какое это колоссальное испытание — считаться в течение бесконечных веков побочным недоразумением, слышать споры о том, «человек ли женщина»... В наиболее последовательном патриархате ответ, кстати, однозначный: «Не человек, никакой не человек, что-то отдаленно его напоминающее». Но и в отношении обезьян древние римляне удивлялись, говоря: «simian quaem similes turpissima bestia nobis («обезьяна, как же эта зверюга на нас-то похожа»...)

Границы символизма полов в креационизме

Хотя в креационизме мужчина замещает Бога в творении, а женщина, в определенном смысле, замещает само творение (т.е. *ничто*, отсюда, кстати, проистекает идея её ничтожности), оба пола выступают только как символы. Отличие от манифестационистской онтологии пола в том, что мужчина, указывая на Бога, им не является, являться не может. Их природы различны, поэтому, выступая как символ Бога, он одновременно выступает как принципиально «не Бог». И сколько бы мужчина ни развивал свои мужские качества, он от своей тварной природы никуда не уйдёт. Вопрос только в том, хорошо или плохо мужчина будет

справляться со своей функцией. Если хорошо, то он получит вознаграждение, если плохо — наказание; но никогда ему не стать Тем, от имени Кого он действует, кого символизирует.

То же самое верно и в отношении женщины. Она символизирует творение, космос, «внешний мир»; но она никогда не может перестать быть земной женщиной и взлететь, как птица, превратиться в ворону или разлиться рекой. Истории о ведьмах и превращения волшебных сказок являются следами домонотеистических культур: там ведьмы и оборотни были обычным явлением, так как непроходимых границ между символизирующим и символизируемым не было. В манифестационизме символизм полов означал возможность прямого и совершенного отождествления. В креационизме такое отождествление более невозможно, и это ограничивает онтологию пола. Реализация полового архетипа (по крайней мере, мужского) ещё представляет собой религиозную, моральную и даже символическую ценность, но граница такой реализации уже строго прочерчена.

Пол в монотеистических религиях *сакрализован* (через гендерный дуализм и освящение патриархата), но более *не сакрален*.

Дезонтологизация эроса

Очевидно, что в креационизме ценность эротического начала, энергии тяготения полов друг к другу, теряет своё значение, свою центральность, свой космологический смысл. То, что развертывается между мужчиной и женщиной, также более *не сакрально*.

То, что женщину притягивает к мужчине, еще *допустимо*. Она ищет хозяина, хочет уйти от своей внутренней греховной природы, хочет послужить и исправиться... Поэтому она стремится выйти замуж. В целом похвально. Но вот то, что притягивает мужчину к женщине, есть слабость и, в каком-то смысле, грех. Мужской аскетизм в монотеизме достигает своих высот. Одинокий мужчина — это правильный мужчина, образцовый мужчина. Он пре-

дан разуму, выполняет предписания Бога, сосредоточен на упорядочивании своего поведения и мира вокруг себя. Если в манифестационизме мужская аскеза касалась только той личности, которая её практиковала, то теперь аскетизм становится социальной добродетелью, общественным идеалом. Чем строже мужчина контролирует желания, тем он более мужчина. Место эросу не остается никакого. Энергии притяжения в направлении женщины полностью переносятся в область дьявола.

Эрос утрачивает свою мистическую и онтологическую функцию, но всё же не до конца. Брак в монотеистических традициях — по меньшей мере, в иудаизме и (особенно) христианстве — рассматривается как таинство и, следовательно, сакрализируется. Здесь очень важно обратить внимание на следующее: сакрализируется не сама любовь между мужчиной и женщиной (т.е. эрос — он-то как раз остается под подозрением), сакрализируется форма социального общежития мужчины и женщины, т.е. воля и намерение вступающих в брак поместить свои желания в рассудочную конструкцию религиозных нормативов. Церковный брак придает половым отношениям социальную легитимность, но не освящает саму мотивацию брака. И поэтому в обряде покаяния больше всего вопросов, как правило, связано с тем, не выходили ли супружеские отношения (все остальные категорически порицались) за рамки жестко определенных и постоянно уточняющихся норм.

Показательно, что в исламе брак не имеет сакрального характера, и намеки на онтологизацию пола мы встречаем только у исламских мистиков-суфиев, которые в форме любовной лирики подчас преподносили свои метафизические учения о достижении единства с Творцом.

В христианской традиции брак считается церковным таинством, и некоторые детали обряда венчания и связанные с ним святоотеческие комментарии позволяют предположить, что здесь мы всё же имеем дело с отголосками мифа об андрогине («да будут двое единой плотью»

и т.д.). Супружеская пара, сочетавшаяся законным браком, вместе с детьми рассматривается церковным учением как единая личность, как домашняя церковь или цельная и нерасчленимая ячейка христианского общества.

Вообще в христианстве теме любви уделяется гораздо больше внимания, чем в остальных креационистских традициях, но святые отцы всячески подчеркивали, что речь идёт не просто о любви, но её христианском понимании — как почтения, уважения, братского сочувствия. Это любовь бесполая, родственная, социальная. Чтобы подчеркнуть это различие, греческие богословы использовали для обозначения любви в христианском смысле особого термина «агапе», «αγαπε», вместо космологического и прекрасно известного греческой традиции, нагруженного онтологическим содержанием термина «эрос», «εροζ».

Запрет на наготу: Бог-портной

В креационизме *резко меняется отношение к наготе*. Нагота демонизируется, становится объектом табуирования.

Почему представление о том, что нагота является чем-то недопустимым и запретным появляется именно в креационистских моделях?

Три религии активно, жестко и бескомпромиссно реагируют на наготу: это иудаизм, христианство и ислам. Появление голого плеча, локтя, ступни, не говоря уже обо всем остальном, в классических культурах монотеизма — это скандал, настоящий вызов общественному мнению. В иудаизме даже во время брачных отношений между законными супругами они должны избегать созерцания наготы друг друга. Нагота сама по себе оказывается страшнее, чем то, на что она, казалось бы, должна намекать (в случае греховно ориентированного направления мыслей).

Дело в том, что нагота в случае концепции creatio ex nihilo является не обратной стороной Божества, символизирующей божественную субстанцию, которая так же,

как и весь остальной мир мыслится как creatio ex Deo, но позорным откровением «ничто», греха, выражением ничтожности мира и тварной реальности. Поэтому абсолютным императивом становится одежда, как ритуал сокрытия наготы. Само творение как драпировка наготы «ничто» мыслится как деяние портного. «Бог-портной» — эта метафора подходит для расшифровки отношения к наготе в монотеизме.

Именно поэтому нагота демонизируется и жестко табуируется. В такой строго доведенной до предела креационистской концепции под одеждой у людей ничего нет, то есть нет их самих, поскольку, по сути дела, они *сами по себе* есть не что иное, как *одежда для ничто*.

Отсюда возникают идеи, обыгранные фантастами — костюма для человека-невидимки или одежды, живущей своей собственной жизнью (брюки-убийцы, галстук-отравитель и т.д.) Вообще культ одежды, который можно наблюдать в западном обществе даже сегодня, культ моды проистекает из своеобразно понятого креационизма. Поскольку нагота ничтожна — одежда является актом, учреждающим всего человека, его содержание, его форму (заметим, что греки называли «формой» качественную структуру вещи, противопоставленную материи). Отсюда современный культ портных и модельеров.

Гендерная гносеология в креационизме

Перейдем к гносеологической сфере. Что представляет собой познание в его гендерном аспекте внутри креационизма?

Ответ однозначен: это рассудочная деятельность взрослых и трезвых мужчин. Познание есть то, что производит в своем сознании мужчина. Жесткие и необратимые логические заключения, тяготеющие к строгой формализации; пренебрежение несоответствиями собственных представлений внешнему миру (стремление всё списать на несовершенство опыта или самого этого мира); гипнотическое навязывание своих взглядов другим как реализация стратегий господства и подавления;

зачарованность магией собственного голоса (ложная идея о тождестве убедительно проговариваемых фраз и истины — фонологоцентризм); стремление придать индивидуальным мыслительным конструкциям статус непоколебимой ментальной очевидности; пиетет в отношении авторитета старших и сильнейших мужчин; оперирование дуальными кодами по логике «да-нет», «1–0», с автоматическим сбрасыванием со счетов того, что попадает в разряд «нет» или «0» — все это и другие формы параноидального сознания, свойственные мужскому интеллекту в креационистской культуре становятся образцовыми и единственными маршрутами познания. То, что подходит под эти категории, считается разумным. То, что не подходит, мгновенно зачисляется в раздел глупости и невежества.

Стоит только присмотреться к тому, что происходит в голове у женщины, становится понятным, откуда взялся миф о неисправимой женской глупости. Женщина мыслит совершенно не так; ее познавательные стратегии выстроены по совершенно иным траекториям. Но женское мышление имеет свою структуру, это отнюдь не хаос и не заторможенные, фрагментарные и упрощенные формы мужского мышления, это другое познание и другое мышление; не ухудшенное, а *иное*. Женщина мыслит гораздо ближе к вещам мира, гораздо более гибко и тонко слушает их голос, считается с их волей. Женщина исходит бессознательно из того, что мир жив, и с этим надо считаться, мужчина же видит в нем, скорее, аппарат, который можно разобрать, собрать заново и заставить служить себе. Тип мышления, свойственный женщинам, в современной философии принято называть «шизофреническим» или «шизоидным», тогда как мужчина мыслит «параноидально».

Обратим внимание на то, как много изменилось *с исчезновением сердца*. Вместо сердечного познания, вместо андрогинного начала воцарилась реальность дуальности, которая при этом ещё и утратила свои метафизические корни. В такой ситуации тотализация (женской)

глупости и даже тотализация (мужского) рассудка ни к чему онтологическому привести не может. Лишь баланс, с огромным трудом поддерживающийся всеми предписаниями креационистской цивилизации, удерживает эту модель в состоянии большего или меньшего равновесия: мужчина наказывает свою жену с утра и до вечера (а та умней всё не становится и не становится), и только поэтому цивилизация не распадается. Как только он забывает это делать, цивилизация начинает трещать по швам. Так чувствуют и мыслят представители креационистского сознания (и, может быть, они — в своей парадигме — отчасти правы). Так функционирует патриархальная, рассудочная, мужская цивилизация.

Креационистские религии не просто отдают предпочтение мужской параноидальной манере мышления, но делают ее *нормативной*, репрессируя шизофреническое мышление женщин и оттесняя его в унизительное гетто дурости. Это в полной мере относится к схоластическим теориям, но также к самому строю западно-христианской культуры, которая отточила библейский патриархат до логического предела.

Это чрезвычайно важно для нас, так как парадигма модерна, к которой мы постепенно переходим, с её рациональностью, формализмом, стремлением навязать внешнему миру волю субъекта, в данном случае наследует именно патриархальную гносеологию, берет её за свой фундамент, причем в самой острой параноидальной форме. В этом смысле, европейский модерн продолжает некоторые стороны европейского премодерна в его креационистской форме. Это внешнее противоречие с тем, что мы утверждали до сих пор — о противоположности парадигмы модерна парадигме премодерна — легко объясняется. Мужской рационализм параноидальной гносеологии в рамках Традиции является наименее традиционным и более всего приближенным к той парадигме, которая позднее, кстати, с опорой на тот же рассудок с ярко выраженными мужскими свойствами, примется Традицию отрицать.

Гендерная проблема в парадигме модерна

Гендерная парадигма Нового времени — мужская

Переходим к парадигме модерна. Всё, что было сказано о гендерной проблеме в парадигме креационизма, полностью и без всяких изменений проецируется в парадигму модерна и на первых этапах становится стартовой чертой гендерной проблематики Нового времени. Но если мужчина в рамках креационизма замещал собой далекого, запредельного, трансцендентного Бога, а женщина символизировала хаотические энергии мира, потенции ничто, то в парадигме модерна мужское начало больше ничего не символизирует, точно так же, как и женское. Онтология пола полностью улетучивается, остается лишь чистая гносеология пола. Но на гносеологическом уровне все пропорции креационистски понятого жесткого патриархата сохраняются.

В модерне мы сталкиваемся с историей взлетов и падений исключительно *мужского рассудка*. Женщины сопровождают эту историю невнятным, нечленораздельным фоном, и в целом, к смене парадигм относятся безразлично. Чем бы мужчины ни тешились, ходили в церковь или в Крестовые походы, чертили схемы мудреных аппаратов или ставили опыты над обезьянами, — женщинам было всё равно. Это не удивительно, за предыдущие тысячелетия их так забили, что они предпочитали просто адаптироваться к тому, что есть.

Определенный интеллектуальный консерватизм и пластичная природа женщин делала их естественными носительницами манифестационистского подхода, более сбалансированного и близкого их природе. В таком манифестационистском ключе они чаще всего перетолковывали и христианство (в тайне и молчании). Мужчины, естественно, и это толковали как признак «глупости», меряя всё по себе.

Права голоса в фазовом переходе женщины не имели никакого, и может, максимум, чем они отметили наступление парадигмы модерна, так это отсутствием большого энтузиазма по его поводу.

Патриархат в протестантской этике и рационализм

В модерне пол окончательное утрачивает метафизическое, символическое и онтологическое значения. Так обстоит дело на первых этапах становления этой парадигмы.

Параллельно, окончательно утрачивает значение и принцип эротизма, поскольку он «отвлекает мужчину от рассуждений, подсчетов и мешает ему думать о собственно мужских проблемах»; эротизм рассматривается как абсолютно излишняя вещь. Это тесно связано с *протестантской этикой*, потому что протестантизм — как мы уже отмечали — является промежуточной концептуальной формой между остаточной, угасающей парадигмой креационизма (премодерн) и полноценной парадигмой модерна. Мы видим в протестантском этосе, в пуританизме доведенное до абсурда и полного неприятия отношение к женщинам и возвеличивание мужского начала. Интересно, что даже самые «прогрессивные», «либеральные» и «демократические» режимы в Англии и в Америке вплоть до XIX века рассматривали в качестве *гражданина* только мужчину. При этом он должен был быть ещё и состоятельным. Разумный состоятельный мужчина был гражданином. А кем была женщина, непонятно: её статус в ранних англосаксонских Конституциях и Билле о правах человека был неопределен. Чтобы изменить гендерную диспропорцию, на самом пике эры прогресса и просвещения возникло движение суфражизма («suffrage» — по-французски, «голосование»), которое настаивало на том, чтобы женщинам предоставить гражданство и право участвовать в голосовании.

Когда формировалась парадигма модерна, отбросили догматы Откровения, религиозные запреты и символическое и концептуальное обоснование патриархата, но, тем не менее, прежнее отношение к женщине сохранилось. Только теперь оно было основано на брутальном принципе «кто сильнее, тот и прав». Привилегированная позиция мужчины в обществе модерна, унаследованная из креационистского общества, давала ему право не считаться с женской аргументацией, и, соответственно, не давала женщине возможности пытаться выработать свою независимую аргументацию, выстроить апологию женского сознания.

Можно предположить, что женщинам это не очень нравилось: ведь теперь их подчиненное социальное положение уже вообще ничем не оправдывалось. Раньше на стороне мужчины были религиозные догмы, которые можно было ещё принять и смириться. Теперь же они оказались «внизу» по чистой инерции и потому, что мужчина по привычке грозил им своим волосатым кулаком. За тысячелетия их забили так, что они рта не могли открыть. И соответственно, в диалоге с мужчиной они выражались невнятно: «Дай любви, дай денег, дай поесть, дай детей…» В крайнем случае: «Дай бриллиант, хочу во дворец, купи карету…». Просили они всегда мало и совсем не то, что им было надо, потому что у них не было правильного языка: ведь языком всецело владели мужчины и давно подстроили его под себя. Женщины говорили обрывками слов, выразительными, страстными, но невнятными междометиями, вздохами, шепотом, который невозможно было разобрать, а если мужчина разбирал слова, то в мысль они не складывались, и он равнодушно и высокомерно плевал на них… Они не знали больше *своего* языка, утратили обоснование своей половой онтологизации, особых структур женского сознания, своего гендерного достоинства. Если, действительно, долго относиться к человеку как к уютному, комфортному, и подчас надоедливому, животному, он в итоге превратится в пародию на самого себя, не в животное, конечно, но во что-то невразумительное.

Интересны в связи с этим анекдоты, которые рассказывают о Канте. Говорят, у Канта никогда, до самой старости, не было женщины просто потому, что он не хотел отвлекаться от занятий философии (правда, другие историки это опровергают, и говорят, что он был тот ещё повеса, а не женился он лишь по небрежности). И вот Канту, которому пол мешал думать, друзья-доброжелатели, какие-то студенты-выпивохи привели девушку легкого поведения. И после краткого общения, о подробностях которого нам ничего не известно (как и о достоверности этой истории), Кант вышел из кабинета и сказал: «Ничего я в этом не понял, много суеты, мало дела, лучше пойду дальше размышлять о чистом разуме».

Пол в рассудочной классической философии модерна считался чем-то излишним, и столпы этой философии утверждали это своим поведением. Их задача была — развоплотить мужское сознание, возведя его в статус позитивной науки, и чтобы ему не мешали заниматься этим мужским (в понимании модерна) делом.

Поворот к полу

Так обстояло дело на первых этапах утверждения парадигмы модерна. Но постепенно картина начала меняться. И она менялась одновременно и параллельно на разных уровнях культуры: в науке, в политике, в социальных институтах, в идеологии, в психологии. Этот поворот приходится на вторую половину XIX века, когда модерн в целом завершает программу *экстенсивной* экспансии, состоявшей в систематическом оспаривании, ниспровержении, осмеянии и разоблачении традиционного общества, и входит в стадию *интенсивного* развития, т.е. начинает задумываться о своих собственных началах и предпосылках. Тогда-то и начинает набирать обороты *критическая* традиция, ставящая под вопрос предпосылки самого модерна.

Кант стоит у истоков этой критической традиции. Он мыслил, мыслил, а потом задумался: «А что же я, собственно, делаю?» И удивился. Так была написана «Критика чистого разума».

Но не только Кант удивился тому, что он делает, но многие, в частности, Маркс, удивились тому, как рациональные структуры мужского ума воплощаются в экономико-хозяйственной сфере. И спросили себя критики модерна: «А вдруг в этом рациональном функционировании логического рассудка содержится какой-то недочет, вдруг здесь что-то упущено и все может быть устроено как-то иначе?» Модерн с середины XIX века начинает критически осмыслять свою собственную парадигму и приходит всё к более странным выводам. Он начинает понимать, что он что-то где-то упустил, так как концы с концами у него совершенно не сходятся.

В ходе этой критической рефлексии модерна относительно себя самого, у разных философов и психологов появляется догадка: а не является ли то, что модерн упустил, чью важность не учел, что он не досмотрел — полом, *проблемой пола*?

К концу XX века модерн постепенно придет к идее своей полной несостоятельности и убежденности в том, что все его предпосылки во всех моментах, включая гендерную проблему, являются непродуманными, некритическими пережитками традиционного общества. Модерн задумается на сей раз всерьез: а модерн ли он? Не является ли он секулярной версией, переизданием тех же креационистских или традиционных обществ, которые он был призван заменить собой?

Мишель Фуко в своей книге «История сексуальности» описывает этапы формирования отношения к полу в современном европейском обществе, приводя примеры самых нелепых и отвратительных предрассудков и дискриминации женщин в протестантских обществах на заре Нового времени. В целом, это и есть программа постмодерна: обнаружив полный провал модерна, начать всё заново. И тогда проблема пола встанет в центре внимания всей философии.

Но началось всё с критической традиции и середины XIX века. В этот период проблема пола, сформулирован-

ная как отношение рассудка к желанию, начинает привлекать всё больше внимания. На первых порах в модерне рассудок просто пытался *отменить* пол. Теперь же он пытается не просто от него *отмахнуться*, загнать в подолье, отправить куда подальше, одеть в непроницаемый костюм, в конце концов, запретить (как раньше), но *влезть* в этот пол и своим собственным прикосновением растворить его, сублимировать, осознать, осмыслить и те самым *снять его как проблему* (чтобы его больше не было). Этот антиэротический элемент был заложен изначально уже в креационизме. В первый период Нового времени его попытались отменить, но когда это не удалось, им занялись всерьез уже в рамках критической традиции в фазе интенсивного развития парадигма модерна. Рассудок (мужской рассудок!) двинулся навстречу желанию.

Модерн заново открыл для себя пол, *чтобы наконец-то с ним справиться*. По крайней мере, так дело обстояло к концу XX века.

Фрейдизм Фундаментальная и систематическая попытка глубоко осмыслить эротическую реальность, мир желаний, чтобы в ней не осталось ничего непрозрачного для «света» мужского сознания, был предпринята австрийским психиатром Зигмундом Фрейдом.

Изначально Фрейд вовсе не стремился возвратить эротизм (в его манифестационистском значении) в центр реальности. Это очень хорошо показал, с одной стороны, Юнг (который, будучи учеником Фрейда, принялся делать именно это — реабилитировать манифестационизм), с другой стороны, Лакан, а позже Делёз и Гваттари в эпохальной книге «Анти-Эдип». Все они по-разному и с разных позиций показали, что Фрейд преследовал в своих работах чисто научные цели, исповедовал классический рационалистический и позитивистский подход и, более того, без малейшего критического подозрения проецировал на изучение пола классические мужские предрассудки.

Фрейд, по сути дела, пытался предложить чисто мужское и рассудочное понимание сексуальности так, чтобы в ней не осталось вообще никакой самостоятельной тайны. Неслучайно сегодня, в нормах политкорректности постмодерна, с учётом «Анти-Эдипа», где разоблачался эксклюзивистский и мизогинический мускулинизм Фрейда, имя «Фрейд» звучит так же, как «Адольф Гитлер»; ему прилеплен ярлык «сексизма», а это в постмодерне равносильно обвинению в тоталитарном навязывании в качестве нормативной аксиомы какой-то одной модели объяснения полового поведения и, соответственно, половых расстройств, основанной на заведомо предвзятой (мужской) позиции. Фрейд, по мнению его критиков, предложил в качестве научного норматива взгляд на женщину и женскую сексуальность глазами мужчины и в этом был прямым наследником модерна.

И всё же идеи Фрейда для своего времени стали настоящей революцией. Именно он открыл *пол* как фундаментальную реальность человеческой культуры, выстроил интерпретационную и терапевтическую системы, основанные на приоритетном изучении сексуальности. Надо лишь представить себе, в каком состоянии находились исследования половых отклонений в Европе его времени, чтобы понять значение Фрейда.

Например, Крафт-Эбинг в «Сексуальной психопатии» описывал различные патологические отклонения, с которыми он знакомился в домах для умалишенных (больше напоминающих тюрьмы) Европы. Описывая отдельные случаи, он ставил самые незамысловатые диагнозы: «эта женщина помешалась от своего влечения», а «этот мужчина сошел с ума от переизбытка чувств». Причина «сексуальной психопатии» одна: человек продался желанию, ослабил рассудок — вот и все объяснения. Не справился с желанием, сошел с ума. И наоборот, если сошел с ума, то жди бесконтрольного всплеска хаотичных сексуальных желаний. Лечили же всё это, как показывает Фуко, преимущественно изоляцией (вместе с преступниками и

больными проказой), пытками и телесными наказаниями (самым мягким было обливание холодной водой). В фильме Шванкмайера «Безумие» красочно показаны эти методы. Одним словом, рассмотрение эротизма как болезни было в самом расцвете.

Психоанализ, открытый Фрейдом, тоже вначале ставил перед собой практическую задачу: лечить людей от половых расстройств. Но Фрейд, будучи профессиональным психиатром, решил для эффективности лечения вначале разобраться: какова структура того, от чего надо лечить людей? Фрейд первым в Новое время осуществил систематизированное описание структуры желания, дал карту сексуальности, ранее находившуюся в тени, ввел концепцию «подсознания», куда и предложил заглянуть рассудочному психоаналитику, чтобы понять характер формирования половых болезней, а также выяснить, нет ли у других — по видимости неполовых заболеваний — половой причины.

Открытое Фрейдом «подсознание» стало переворотом. Фрейд выделил в его структуре два главных элемента — «эрос» и «танатос». Сразу замечу, что к аналогичным понятиям в греческой (манифестационистской) традиции эти термины имеют очень далекое отношение. Это не более чем «научные метафоры», привлекаемые для наглядности логических построений.

Под «эросом» Фрейд понимал движущий импульс подсознания — желание. Под «танатосом» — отсутствие желания, покой, неподвижность подсознания, т.е. состояние, которое полностью реализуется только вместе со смертью («танатос» — по-гречески «смерть»). Человеческое подсознание балансирует между двумя полюсами волнения эроса: создающим внутренний дискомфорт ощущением недостаточности, копошения, заставляющего человека что-то делать, и стремлением к застыванию, к свободе от провоцирующего беспокоящего желания. Рассудок отражает эту диалектику, проделывая сложнейшую работу по подавлению, вытеснению, перетолковыванию, переоформлению импульсов, исходящих от «эроса» и «танатоса».

На базе такой реконструкции Фрейд попытался построить не только типологию психических заболеваний и отклонений в клинической стадии, но и систему психологических типов у тех, кого ранее было принято считать нормальными людьми. Более того, Фрейд применил свой метод к культуре, и у него получилось, что вся человеческая деятельность в истории, политике, экономике и искусстве есть результат игры подсознания. Фрейд интерпретировал классические произведения искусства от Древней Греции до современного ему Достоевского и нашёл в каждом из них подтверждение своих гипотез о функционировании подсознания. Параллельно расширению психоаналитического метода, Фрейд пришел к выводу, что структуры эроса предопределяют не только сексуальные патологии, требующие клинического лечения, но и структуру поведения, мышления и действий тех людей, которых принято считать нормальными. Раз рассудок есть искаженное зеркало подсознания, то говорить о здравом рассудке — слишком наивно. Любой рассудок, по определению, основан на подавлении большинства импульсов, поднимающихся к нему из подсознания, тогда, о каком здоровье можно говорить! Фрейд предлагал с помощью психоанализа лечить крайние формы расстройств и по мере возможностей консультировать и проводить специальные сеансы со всеми людьми, включая абсолютно здоровых, чтобы помочь им справиться с психологическими проблемами, которые, по мнению Фрейда, есть и должны быть у каждого.

Итак, Фрейд и его последователи-психоаналитики заново открыли желание — тот центр, который с эпохи креационизма вплоть до начала критического переосмысления модерном самого себя находился в культурном гетто. Это было чрезвычайно важно для выработки новой парадигмы — парадигмы постмодерна. И философы-постмодернисты охотно признают, что в их теориях

фрейдизм играет не меньшую роль, нежели структурная лингвистика или марксизм. Там, где пол в рамках парадигмы модерна начинает заявлять о себе, появляются первые признаки постмодерна.

Гендерная проблема в постмодерне

Преодоление Фрейда: «Анти-Эдип»

Исследования пола в XX веке привели к тому, что вслед за Фрейдом пришла новая плеяда психоаналитиков — Райх, Адлер, Лакан (Юнг — это отдельная тема), которые предложили осуществить в отношении Фрейда приблизительно то же, что Маркс сделал относительно классической политэкономии Адама Смита.

Структура Адама Смита довольно подробно описывала функционирование капиталистического хозяйства. Маркс принял это описание и подверг его критическому переосмыслению, предложив *преодолеть*, зайти с другой стороны — не со стороны капитализма и капиталистов, а со стороны эксплуатируемого класса, пролетариата. Точно так же предложил поступать Лакан, а вслед за ним, еще более утвердительно, Делёз и Гваттари в «Анти-Эдипе». Они заявили: «Фрейд рассудочно, мужским образом описал картину функционирования донной сексуальности, и мы, поблагодарив за это Фрейда, пошлем его туда же, куда Маркс послал Адама Смита, и осуществим *переворот*. Мы поставим телесность, сексуальность *над* рассудком, и скажем, что рассудок есть не что иное, как искаженное излучение низшей ризоматической сексуальности, «машины желаний», «микрополитики желаний», которая оказалась в сознании случайно, была извращена мужской моделью гносеологии, и просто загустела в мозгах, создав ткань серого вещества. Фрейд уже подготовил для этого почву, но остался на стороне рассудка и мужского подхода. Мы, психоаналитики постмодерна, провели психоанализ самого Фрейда и поставили ему диагноз — *типичная паранойя*».

Для Делёза, а до него для Лакана, телесность, понятая как смутная, неопределенная, хаотическая субстанциальность, и является главным и единственным источником происхождения мысли, смысла и сознания. Порядок, утверждаемый сознанием, таким образом, предстает частным случаем хаоса, результатом его случайной, необязательной, обратимой игры. Таким образом осуществляется переворот: открытый Фрейдом пол, область желания, не просто привлекает внимание рассудка, но встает в позицию доминации, превратившись в главное и единственное содержание человеческого существования.

Образно можно сказать, что мужская рассудочность в данном случае обнаруживается как случайная форма женского каприза. Совокупность искаженных и болезненных истеричных состояний «женского» эротичного расстройства порождает мужское сознание.

Постэрос

Фрейд открыл подсознание, постмодернисты же показали, что подсознание универсально, абсолютно, оно и есть всё. Подсознание, в такой интерпретации, строго совпадает с другими основными началами постфилософии. Подсознание — это ризома, это карта, это хронос, это телесность, это «шизомассы».

Здесь мы снова встречаем «эрос», не имеющий ориентации, панэротизм, пародийно напоминающий манифестационизм. Но такой ризоматический эрос постмодерна имеет совершенно иную природу. Этот эрос жестко отделен от сердца (равно как рассудочность креационизма и раннего модерна была отрезана от сердечных лучей). На сей раз мы имеем дело с *бессердечным эросом,* жар которого не исходит от сердца, поэтому такой эрос тлеет, это холодный жар мертвого желания. Оппозиция эрос-танатос в постэротике снимается, так как оба начала подсознания сливаются в недуальную целостность. Это смерть как желание или желание смерти, воля к смерти.

Эрос постмодерна (постэрос) никого ни с чем не соединяет, никуда никого и ничего не возводит. Он будора-

жит холодную телесность ризомы в ее вяло шевелящемся смертном сне.

Пол, с которым имеют дело постмодернисты, это пол, прошедший последовательно все парадигмальные стадии. Он был заключён креационизмом в гетто греха, подавлен веками рационалистического игнорирования, и наконец, иссушен и расчленен холодным «мужским» анализом доктора Фрейда. В таком изношенном и истерзанном виде он попал в руки постмодернистов, которые его доконали. Пол получил «свободу» и право голоса только тогда, когда полностью растратил онтологическую энергию мужского и женского начал, усреднившись до неопределенной половой принадлежности, и заморозил влечение к противоположному полу до немощной почти социальной конвенции.

Когда двери темницы открыли, оттуда вышел совсем не тот, кого туда бросили. Это было нечто иное. Огонь, который больше не жжет; магнит, который ничего не притягивает (особенно железо); соблазн, который всех оставляет равнодушными; сила, которая не может ничему противостоять Это и есть постэрос, голос стремительно выхолащивающегося подсознания постмодерна.

Сексуальность как постмодернистское понятие

Так в парадигме постмодерна для описания структуры постэроса возникает новая концепция — *концепция сексуальности*, которая представляет собой нечто противоположное традиционному понятию «пол» (дословно, «секс», «sex» на латыни обозначает, как и в русском языке, «пол», «половину», «результат рассечения надвое») или «эрос». Об этом подробно пишет Мишель Фуко. Сексуальность — это такое состояние, которое еще не расчленяется ни на притяжение, ни на отталкивание, ни на влечение, ни на желание. Это некое малое возбуждение телесной материи, ориентированное в неопределенном направлении. Сексуальность — это естественное невозмущенное состояние телесности. Для её описания постмодернисты часто прибегали в качестве иллюстрации к феноменологии женского оргазма, который, согласно общему мнению «сексологов», растянут во времени и не имеет столь же строгой био-физиологической определенности, как мужской оргазм. Женский оргазм теоретически может длиться неопределенно долго, не начинаясь и не заканчиваясь. На основании этой особенности и была сформулирована концепция сексуальности.

Сексуальность — это особое нервно-вегетативное возбуждение, не достигающее остроты полноценных эротических ощущений и никогда не превращающееся в однократный момент «наслаждения». Сексуальность теоретически зависит только от самой себя. Раньше её рассматривали как неполноценный оргазм или даже половую дисфункцию — ведь перманентность сексуальности аффектирует поведение людей во всех ситуациях, даже тех, где, согласно штампам культуры модерна, это совершенно неуместно.

Постмодернисты предложили посмотреть на всё в обратной оптике: это оргазм, традиционные строго регламентированные и ритуализированные половые отношения между партнерами есть аберрация, патология, результат огромной работы репрессивного рассудочного аппарата. Оргазм несёт в себе фрустрацию и печаль, в чём, по мнению психоаналитиков постмодерна, проявляется разочарование сексуальностью, предательство её интересов. Оргазм есть следствие конспирологической стратегии рассудка, ткущего сети заговора против перманентно действующей «машины желаний», чтобы, не будучи в состоянии освободить сексуальность в ее собственной произвольной и вечной игре, сконцентрировать её в ложном моменте энтропического выброса.

Сексуальность первична, и она постоянно подвергается угнетению. И то, что представления о ней были сформированы на основании наблюдений за сексуальными особенностями женщин, только подкрепляло психоаналитиков постмодерна в том, что они напали на под-

линную и фундаментальную стихию, подвергавшуюся подавлению и несправедливой демонизации в течение тысячелетий рассудочного параноидального патриархата. Сексуальность ближе к шизофрении, тогда как оргазм — свойство паранойи.

Отсюда рождается постмодернистский замысел: придать *сексуальности* характер революционного проекта и освободить ее от всего того, что ее сдерживает, ограничивает, подавляет, стремится подчинить и залить в жесткие готовые формы, освободить ее в том числе и от пола (секса) и эроса.

Раскрепощение сексуальности в программе постмодерна означает рассмотрение человеческих ролей в эротической практике как случайное, необязательное, эфемерное, которое необходимо освободить от всех запретов и ограничений. Сексуальность может реализоваться в любом направлении, так как её природа предшествует каким бы то ни было дифференциациям. Фрейдистские реконструкции дуальных ролей (мужского-женского, семейных отношений «отец-мать-дети» и построенных на них теорий) постмодернисты предлагают опрокинуть в пользу концепции общей и недифференцированной сексуальности, не мужской и не женской, не обращенной ни к другому полу, ни к своему, ни к полу вообще.

Идея состоит в том, что сексуальность должна выйти за рамки и мужского и женского, и человеческого и нечеловеческого, пропитать собой всю виртуальную реальность и никогда и нигде не иметь *никакого разрешения*. Сексуальным должно стать всё. При этом пол и конкретность эротических отношений должны постепенно исчезнуть.

Гиперкритика сексуальности у Жана Бодрийяра: недуальное производство

Жан Бодрийяр, описывающий постмодерн с точки зрения критики или гиперкритики, как он сам характеризует свой метод, с иронией замечает, что пролиферация в кино, телевидение, журналы, рекламу, Интернет эротических или порнографических образов свидетельствует о том, что *секс окончательно уходит из человеческой жизни,* и люди начинают вспоминать о нем, ностальгируя о том, чего уже больше нет. Секса нет в личной жизни, так как личной жизни тоже больше нет. Она всё более переходит в область экранных коммуникаций. По Бодрийяру, *сексуальность — это симулякр секса*, и как таковая она в определенной мере враждебна сексу и даже исключает его.

Бодрийяр рассматривает освобождение сексуальности как исчезновение секса, пола из жизни и окончательное прощание с дуализмом, который был онтологической основой пола, основой гендерной метафизики на всех этапах истории эроса. Ни в одной из цивилизаций и культур никто не ставил под сомнение то, что производство нового человека требует *двух* — мужчины и женщины. Дуальность, которая соединяется, порождает нечто третье. Эта дуальность мира является его непреложным законом, который признавали и метафизики, и креационисты, и рационалисты, и позитивисты, и кто угодно еще. Но, согласно Бодрийяру, современный виртуальный мир постистории, заканчивает с этим «репрессивным предрассудком».

Соответственно, в постмодерне необходимо перейти к иной форме производства людей — *к производству недуальному*. Бодрийар, сформулировав эту предпосылку чисто теоретически, начинает искать в нашей реальности модель недуального производства, и быстро находит ее в развитии методологии *клонирования* — создания прямого дубликата человека *неполовым* путём. Человека (пока не человека, а животных, овцу Долли, например), генетически восстанавливают без участия папы и мамы. Он появляется сам по себе. Один — а не два, причем разных — порождает одного.

Таким образом исчезает *половая история субъекта*, весь фрейдистский комплекс, который рассматривает человеческую психику как продукт конкретного историче-

ского опыта младенца (сначала в пренатальном состоянии, затем с самого появления его на свет), формирующего психоаналитический портрет личности и структуру его подсознания. У клона такой родительской системы нет.

Клон порождает себя сколь угодно много раз, подобно серийному производству. Когда-то серийного производства не было, люди шили себе каждый у своего портного, и костюмы всегда чем-то отличались. Даже самый простой крестьянин был одет от «haute couture», потому что его кафтан или рубаху кто-то конкретно, *специально для него* сшил. Вспомним, какую роль играл костюм в метафизике, и соответственно, переход от серийной моды на одежду к серийному воспроизводству человеческих существ — это абсолютно естественный переход, не требующий никакого концептуального усилия. Как ни скандально это может показаться, люди и костюмы — это *синонимические ряды*. И в традиции костюм иногда значит больше, чем человек. За качественную шубу продавали целые города. Сколько крепостных можно было купить за татарскую шубу или даже русскую шапку!

Внеполовое воспроизводство доводит до логического предела идею улучшать породу людей (чем пытались заниматься биологические расисты при Гитлере — хотя с использованием самых примитивных средств т.н. «расового отбора»). Как мода всякий раз улучшает (на самом ли деле улучшает?) выкройки модных изделий, так, по аналогии с костюмом, должно совершенствоваться клонирование — не просто воспроизводство индивидуума, но улучшенное воспроизводство. Клонированные Вася или Лена должны становиться всё более и более гламурными — улучшая фигуру, качество кожи, подвижность суставов… Улучшенное неполовое воспроизводство открывает небывалые возможности получения серийного гламура… Идеальных фигур, «оптимальных» черт лица, равномерного распределения жира. И даже совершенные деловые качества, комфортную психологию, отсутствие комплексов — идеальные свойства для карьеры…

Метафизика рака и мораль эпохи СПИДА

Бодрийар замечает, что так воспроизводит себя *раковая опухоль*. Рак — это избыточные, не необходимые человеку ткани, которые пожирают всё вокруг; идея рака — поглощение всего разнообразия ради брутального и прямого воспроизводства только одного типа клеток — раковых. Раковые метастазы — это не деление и не слияние, это идеальное повторение одной и той же клетки. Среди других биологических процессов организма это представляет собой очевидную *аномалию*. Каждый орган воспроизводит — причем сложным образом — только свои клетки, не посягая на смежные органы. Раку же на всё наплевать, он самовоспроизводится, не обращая вынимание ни на что… Точно такую же аномалию с точки зрения классического человеческого сообщества представляет собой производство клонированных индивидуумов.

В пользу бесполого воспроизводства (путём клонирования) может служить и угроза СПИДа, ВИЧ-инфекции. Если распространение СПИДа достигнет определенной черты, то большая часть человечества согласится: давайте лучше в пробирках, там всем будет спокойнее и надежнее. Пол в условиях распространения СПИДа постепенно будет ассоциироваться с сознательным самоубийством. Половые контакты станут чрезвычайно рискованными, и производство детей полностью оторвется от привычного для прежнего человечества акта, в котором соучаствуют двое. Естественно, дальше включается идея сделать более красивого человека, более стройного, высокого, выше прыгающего или дальше смотрящего — для этого всего-то и надо что-то изменить в генофонде: возможностям мутантов нет предела.

Стиль «asexue»

Идея клонированного производства стала распространенным стилем молодежной моды. Это стиль получил название «asexue», «бесполый». Одетых в стиле «asexue» девушек и юношей, на первый взгляд, отличить друг от друга трудно. Они вы-

глядят одинаково, одеты одинаково, пользуются одинаковыми духами и дезодорантами, одинаково себя ведут. Отношения между ними также трансформируются — переходят в дружеские, товарищеские. Жара телесного притяжения, спонтанной и могущественной эротической игры при простом наличии двух полов в ограниченном пространстве, что было естественным свойством половых отношений в прежних парадигмах, нет и в помине. Каждый свою сексуальность переживает и реализует в автономном закрытом пространстве — в Интернете, фантазиях, в напряжении и почесывании, которые никого, кроме напрягающегося и чешущегося, не касаются…

Стиль «asexue» вполне сексуален, но только автономно и замкнуто — на другой пол (да и на свой собственный) эта сексуальность не распространяется. Она обращена во внутрь — к хроносу вечной телесности, к предоргиастическому напряжению, никогда не имеющему выхода. Чистой сексуальности закрыт выход в область секса, поэтому она учится пребывать сама в себе. Это и есть стиль «asexue».

Стиль «asexue» имеет концептуальное обоснование в гендерной теории постмодерна. Так, французский философ-социолог Поль Бурдье на основании марксизма, истолкованного в постмодернистском ключе, утверждает социальную природу полов. С его точки зрения, человек становится мужчиной или женщиной в результате стратегий «буржуазной эксплуатации» или «плохого воспитания». По Бурдье, человек — существо абсолютно социальное, следовательно, если изменить социальные установки, из женщины легко можно воспитать «правильного» мужчину. Получается, что анатомия — это тоже «буржуазные предрассудки», и если правильно всех воспитывать, то всё воспитается.

Посттело и гламур

Идея тела при переходе от позднего модерна к постмодерну качественно меняет свое значение. Тело становится плоским, экранным и ризоматическим. Человеческое тело перестает быть фокусом эротической реализации, эротического опыта, но отныне постулируется как раскатанный пласт, состоящий из произвольного чередования эрогенных зон с неэрогенными зонами, то есть экран, на который проецируются стимулирующие лучи. Человеческое тело в своем пределе совпадает с экранной поверхностью, на которой мы смотрим новости. Поскольку человеческие эротические восприятия — это не что иное, как чувства, переживания, то их стимуляцию можно полностью перенести на экран, где изображение того, что там происходит, будет наслаждаться самим собой при отсутствии того, кто смотрит, и того, кто показывает.

Тело, которое известно и премодерну и модерну как «тело с органами», в том числе с половыми органами, превращается в постмодерне в «тело без органов» (в том числе и без половых органов). Такое дифференцированное тело называется *телесностью*. *Телесность* в постмодерне это не общее свойство тел, но антитеза телу; точно так же, как сексуальность постмодерна противоположна сексу. *Телесность* начинается там, где нет тела, потому что «тело с органами», согласно философии постмодерна, это тело, фатально искореженное рассудком, а если освободиться от репрессивных стратегий рассудка, то тело превратится в *телесность* — в свободное ризоматическое существование. Ризома же и есть экран. Следовательно, ризома и есть телесность (или посттело)

Автономизация экранной телесности видна в явлении гламура. Гламур — это мода на объекты, которые являются гиперреальными, которые более реалистичны, чем те, которые мы постоянно видим и трогаем. Это сияющий автомобиль, на котором нет ни молекулы грязи (такого автомобиля мы не встречаем в реальности — он гиперреален). Это женская кожа, где каждая пора фундаментально обработана Photoshop'ом в большом приближении, и откуда удалены все тени, микропятнышки, волоски, намеки на пигментацию. Такой кожи и таких женщин нет в жизни — это гипер-ко-

жа и гипер-женщины, существующие только в глянцевых журналах и рекламных роликах. Чтобы добиться миллиметра гламурного пространства, show-business может пожертвовать тысячами реальных девушек и женщин, пустив их на опыты, искалечив их судьбы в истерических очередях на кастинги рекламных и модельных агентств. И послужив материалом для гиперреальности одно мгновение, они снова исчезают в небытии, утрачивая шанс на телесность, оставаясь со своим архаическим «телом с органами», которое больше никому не нужно. Телесность гламура мгновенна; гипертело вспыхивает на миг, причем чаще всего именно в форме фрагмента, — запястья, ключицы, бедра, — чтобы до конца раствориться в следующем кадре — ослепительном лаке «Ягуара» или матовом сиянии «Rolex» или «Vacheron Constantin».

Гипертело гламура уже подверглось генетической модификации (не дожидаясь результатов научных открытий, которые не за горами). Кожа, которая не имеет никаких дефектов — с идеальными порами, волосы, которые растут абсолютным образом, становясь всё толще и сиятельнее, есть уже сейчас. Одна фирма духов сейчас рекламируют женщину с огромными глазами инопланетянки на пол лица. Потребители смотрят и гадают, то ли это «Photoshop», то ли уже началось… А может у нее просто *такие глаза*…

Гламурное посттело, «тело без органов», не имеющее глубины, не имеющее *внутренностей*, состоящее только из эпидермического покрова, является центральным субъектом/объектом постэротики.

Феминизм равенства

Теперь несколько слов о феминизме. Феминизм сегодня, в период фатального кризиса модерна, в фазовом переходе к постмодерну становится всё более распространенным и показательным явлением. Всё больше гендерных исследований ориентируется на осмысление женской психологии, гносеологии и даже онтологии.

Исторически существует два вида феминизма: *феминизм равенства и феминизм различия.* В XIX веке, *до того* как началась эпоха фрейдизма, в рамках дезонтологизации пола, которая полным ходом шла в философском дискурсе модерна, возникла такая идея: если мужское и женское начала не фундаментальны, если между ними нет неснимаемого онтологического противоречия, давайте освободим женское начало от существования в социальной темнице, в которой оно тысячелетиями находилось. Тогда наряду с другими эгалитарными теориями возник *феминизм равенства*.

Смысл феминизма равенства заключается в том, что женщина обладает таким же *рассудком*, как и мужчина, и она не показывает этого только потому, что ей этого никто не позволяет. Этому противятся социальная среда, предрассудки патриархального мужского общества. Но стоит только разрешить женщине заниматься теми же самыми вещами, что и мужчине, как она его быстро догонит и сравняется с ним по всем статьям. Может быть, не сразу, но постепенно, по чуть-чуть, и вскоре сможет с ним состязаться.

Такой феминизм равенства основан не на переоценке свойств пола и, в нашем случае, женского пола в позитивном ключе, но напротив, на брезгливом пренебрежении к полу с позиции отвлеченной бесполой рациональности. Этот вид феминизма прямой дорогой ведет к полной асексуализации и потере какого-либо представления о поле и его структурах. Но эта бесполость «феминизма равенства» воплощает в себе проекцию именно мужской рассудочности. Это женское равенство, скроенное на основе мужской модели. Женщина требует себе равных прав именно *с мужчинами*, требует равноправия в выполнении *мужских* профессий, стремится конкурировать с *мужчинами* в тех областях, которые придумали и освоили (для себя) *мужчины*.

Феминистски этого толка утверждают: мы и мужчины равны, т.е. мы и есть мужчины, а значит, претензии

мужчин на то, что они суть нечто отличное от женщин, — агрессивная ложь и стратегия подавления. Если женщина освободится от той женственности, которые тысячелетиями навязывали ей мужчины, она не просто опрокинет господство мужчин, она ликвидирует мужчин как «не женщин» и женщин как «не мужчин». Доведенный до логического конца феминизм равенства будет означать снятие гендерной проблемы вообще, не просто равноправие полов, но отмену пола.

У феминизма равенства есть один очень серьезный аргумент: в пространстве мужской рассудочности (по которой в Новое время всё и меряется) женщина действительно может быть вполне конкурентоспособной: ведь ничего особенно сложного в рассудочных операциях нет, в начальной форме с ними справляются даже дрессированные котики и тюлени в цирке. «Мурка, сколько будет дважды два», — спрашивает укротитель, и Мурка под оханье восхищенных зрителей перебегает на плакат с цифрой четыре.

На самом деле, женская природа гораздо глубже и интереснее, чем постоянное, поверхностное различение и соединение отдельных атомарных мыслей, чем постоянно занято мужское сознание. Женский ум устроен иначе, различение и соединение в нём протекает тоньше, парадоксальнее, гибче, и никогда не отрывает мысли и чувства друг от друга, а также от вещей внешнего мира. Женский ум не знает такого отрицания, которое не было бы утверждением; «не это», для женщины значит «другое», а не чисто умозрительное «ничто», куда сбрасывает всякое «не это» торопливый, горделивый, невнимательный и агрессивный ум мужчины. «Раз «не это», то «никакое», не один, значит, ноль», — делает он вывод и строит на этом культуру, науку, философию, цивилизацию. Стоило бы чуть-чуть повнимательней, по-женски, посмотреть на всё, и вместо ноля мы увидели бы целый мир, другой чем этот, но от этого ещё более содержательный, интересный, увлекательный… Нет, говорит мужской ум, ноль и всё, знать ничего не хочу… Не согласен,

сейчас въеду в глаз! И создает систему кибернетического вычисления из единичек и ноликов. Вот это по-мужски!

Если постараться, то и женщину можно превратить в такого же упрямого и одномерного придурка, как трезвый рассудочный европейский мужчина. Феминизм равенства ведёт именно к этому — полы сравниваются между собой до полной нечленораздельности.

Даже мужчина, если будет видеть рядом с собой рациональных мужеподобных женщин, будет ещё более идиотизироваться, глупеть, и в итоге феминизм равенства вполне может довести до создания однородного, асексуального пространства, где и мужчины, и женщины будут одинаково владеть набором обобщенных рациональных элементов, социальных стратегий, усредненных профессий — заниматься бизнесом, делать рекламу, пить пиво у метро, прогуливаться с собачкой, смотреть рекламу, гладить брюки, давить сок и т.д.

Феминизм отличий

Но есть и другой феминизм, *феминизм различий*, который утверждает, что парадигма гендерного дуализма является произвольной, что женское начало имеет свою собственную онтологию, что женское сознание является не глупостью, но *другим умом*, умом, устроенным иначе (и, возможно, более совершенно, чем у мужчин). Женский язык является не молчанием и мычанием, а особым специфическим языком, обладающим своей морфологией, грамматикой и лексикой, своим тезаурусом, своей собственной структурой — несмотря на то, что женщине в этом отказывали в течение тысячелетий. Показательно, что претензия на построение женской онтологии, женской гносеологии, женской метафизики, женской науки, женской культуры, женской социальности уходит в некоторые традиционалистские и мистические группы и резонирует с тем направлением в философии, которое отрицает парадигму модерна.

В таком *феминизме различий,* который настаивает на разработке самостоятельной женской онтологии, лежит

привлекательная, глубокая и многомерная затея — обосновать *самостоятельное бытие женщины*, самобытное сознание женщины, вывести структуры такого сознания из специфического *женского корня*. Это довольно легко сделать через обращение к манифестационистской традиции, к истокам сакральных мифов, где у женщины теоретически имелось глубинное, важное и замечательное место, а её эмпирические качества интерпретировались в её же — *женской* — системе координат. Но эта система координат, как и вся полнота традиционной метафизики премодерна, была утрачена, оставлена за бортом, преодолена фундаментальным разрывом креационизма, а затем и остальными парадигмальными сдвигами (которые мы изучаем и в одном из которых мы живем).

Феминизм различий — это одно из направлений философии, которое принято называть «*консервативно-революционным*». Герман Вирт, один из активных деятелей германской Консервативной Революции, исследовавший древнейший матриархат, был как раз убежденным *сторонником феминистского движения*. Тот факт, что среди сторонников *феминизма различий* есть мужчины, не должен никого смущать, это довольно естественно, поскольку мужчина устает от своего собственного состояния и непрочь вернуться к участию в той полноценной онтологической и гносеологической структуре, к волшебной и очарованной и картине мира, которой он лишился, будучи предоставленным только самому себе и плоским химерам своего слишком «правильного», слишком упорядоченного, слишком трезвого рассудка.

Вопросы и ответы:

Вопрос: *Как интерпретировать в свете сказанного мистику церковного брака и культ женского начала в христианстве, в частности, поклонение Пречистой Деве Марии? Можно ли сказать, что андрогинат полностью исчезает из креационистских учений?*

Ответ: Женское начало нарочито почитается в христианстве. Также это свойственно эзотерической стороне иудаизма (тема Шекины в каббале), и даже в эзотерическом исламе, особенно в шиизме, где речь идёт о мистической роли Фатимы, дочери Мохаммада. В некоторых аспектах онтология андрогина из предшествующей онтологической данности становится апостериорным заданием, помещается не *прежде*, а *после*, и становится результатом волевого действия, брака. С другой стороны манифестационистская парадигма существует глубже, дольше остальных, и до конца никуда не исчезает; она остается в человеке как затопленный «континент глупости». Когда человек делает что-то естественное, непродуманное, нерассудочное, спонтанное, он, как правило, ведет себя не просто как *дурак*, он ведет себя как *манифестационист*. Этот манифестационизм в нас закопан, находится в нас бессознательно, мы органически структурированы манифестационизмом. Но на уровне рассудка мы, конечно, принадлежим к другим парадигмам. Наличие памяти об андрогинате даже в креационистском контексте проецируется как задание.

А что касается христианской теологии, это еще более фундаментальный вопрос. В книге «Метафизика Благой Вести» я показывал атипичность христианской теологии для креационистской модели, и сама идея Боговоплощения рассматривается как некий вызов чистому, идеальному креационизму. Поэтому и говорит святой апостол Павел: «Иудеям соблазн, эллинам же безумие». Эллины — это чистые манифестационисты, иудеи — чистые креационисты (такими, по крайней мере, их видели ранние христиане). Почему «иудеям соблазн»? Потому что Бог воплощается в тварном мире. Это для иудеев категорически неприемлемо, *метафизически* неприемлемо. Не просто для Исуса Христа неприемлемо, неприемлемо для Машиаха, которого евреи ждут. Еврей Машиах не будет сыном Божиим, и не будет им считаться, он будет считаться пророком, святым, но всегда только *человеком,* поскольку воплощение Божества в мире заведомо исключается. Поэтому-то для иудеев христианская теология — соблазн.

Для «эллинов — безумие» потому, что эллины не понимают другого. Если иудеи не понимают возможности проявления высшего принципа в этом тварном мире, то эллины не понимают самого существования тварного мира, который для них божественен и так, сам по себе. Эллины готовы принять воплощение Бога, для них в этом нет ничего парадоксального. Они не могут принять такого мира, — тварного мира, — в котором воплощается Бог, и такого Бога, Бога-Творца, который воплощается в этом мире. Для греков неприемлема — да и просто непонятна — «иудейская» сторона христианства, для иудеев — «эллинская». Поэтому-то и говорит святой апостол Павел: «Несть ни иудея, ни эллина».

Христианство представляет собой очень сложную метафизическую картину, где элементы манифестационизма прилагаются к церковной действительности, к таинствам, к богословию, но через Воплощение они входят в систему имманентного мира. Можно сказать, что это в христианстве от манифестационизма. Но признавая справедливость Ветхого Завета, идею creatio ex nihilo, — это абсолютно важный момент даже для православной, не говоря уже о католической ветви христианства, — христианство утверждает и ограниченность креационизма, находясь в рамках сразу двух совмещенных парадигм. Отсюда и доктрины христианского монашества (в которых заключена идея онтологической тотализации пола) — напомню, что монашество отсутствует и в иудаизме, и в исламе; и идея церковного брака как таинства — «да будут муж и жена телом единым» — есть идея реставрации андрогината в рамках домашней церкви.

Христианство, будучи авраамической, креационистской традицией, не только в своих поздних исторических интерпретациях, но и в своем корневом богословии, в метафизике святого апостола Павла содержит в себе элемент манифестационистского вторжения. Этот элемент явного манифестационизма постепенно отдаляется и трансцендентализируется в католической схоластике, и вообще исчезает в протестантизме, поэтому когда мы говорим о христианстве, мы говорим об изначальном христианстве, например, о никейском христианстве, о православии, наиболее правильно и точно наследующем изначальные метафизические установки христианской Церкви. Западная ветвь христианства — это отклонение, а протестантизм — бесславный конец этого пути. За протестантизмом начинается только одно — Декарт, Кант и т.д. А в подлинном христианстве, в православии, элементы онтологизации пола сохраняются догматически, культурно, цивилизационно и обрядово вплоть до нашего времени.

Вопрос: *Как рассматриваются элементы модерна в исламе? Просматривается ли это?*

Ответ: Ислам представляет собой креационистскую систему премодерна. Сам по себе ислам нес в себе много ультракреационистских элементов. Идея единобожия, идея «непридания Богу сотоварищей», идея отрицания троичности в полемике с христианством, — всё это признаки усердной попытки метафизического очищения трансцендентности Бога от всяких его дополнительных атрибутов. Это стремление максимально освободить Бога от тварных признаков соответствует максимально апофатической богословской модели. Эта модель очень устойчива, но она и очень современна именно потому, что она доводит креационизм до самых крайних пределов. Она, как ни странно, является более понятной, более близкой современности, нежели, например, тринитарная теология, поскольку в исламе — особенно выхолощенном, агрессивно-экзотерическом, буквалистском, салафитском, ваххабитском — можно найти элементы деизма, который является одной из первых парадигм модерна. Не теизма, а *деизма*, когда люди признают абстрактное божество, минуя церковь, священное предание, опосредованность традицией.

В исламе есть вторая сторона — манифестационистская сторона, воплощенная, если говорить об явной экзотерической стороне, в шиизме, а что касается эзотерической стороны — то в суфизме — ат-тасавуф. В ат-тасавуф доминирует парадигма премодерна, то есть чистого, докреационистского манифестационизма. Например, доктрина «вахдад-аль вуджуд» Ибн-Араби, доктрина «единства всего сущего», является философией платоническо-манифестационистского толка, снимающей напряженность креационизма.

Что можно сказать о модернизации ислама? Одной из самых ярких форм модернизации ислама является ханбалитский масхаб, «чистый ислам» или салафизм, проявлением которого является ваххабизм, который поставил перед собой задачу — освободить исламскую теологию от намеков интерпретации в рамках манифестационистской парадигмы. Дальше этого он в сторону модерна, индивидуализации, материализма или атеизма не идет. Он как бы *застывает в той фазе, с которой для Европы начинался модерн*. Отсюда такое большое количество параллелей между протестантской теологией и ваххабитской теологией, что заставляет некоторых исламских традиционалистов (антиваххабитов) утверждать, что в XVIII веке существовал некий английский агент, «мистер Хемфер», который подсказал Абдель Ваххабу, основателю ваххабизма, некоторые теологические установки, которые поставили новое течение за пределы даже радикально креационистского ханбалитского масхаба, из которого он вырос. Поэтому салафизм и ваххабизм в стиле «Аль-Каеды» вполне можно считать своеобразным путём модернизации ислама.

Другая модернизация (в смысле европеизации) исламского общества тоже шла, но шла она искусственно, она навязывалась извне, с одной стороны, колониальным Западом, с другой стороны, в XX веке, Советским Союзом, который противостоял Западу. А собственная модернизация исламского мира начинается только сейчас.

Первыми, по-настоящему исламскими модернистическими проектами являются нынешний подъем чистого ислама и философия ваххабизма. Несмотря на свои архаические стороны, теологически и парадигмально ваххабизм гораздо ближе к современности, чем все остальные формы традиционного ислама, поскольку, когда мы говорим о парадигмах модерна, мы рассматриваем не технологические формы общества, не социальные институты, а, в первую очередь, философские установки, которые фундаментально изменяют человеческое восприятие самого себя, окружающего мира и истории.

Вопрос: *Вы сказали, что мышление женщины «глубже и интереснее», чем мышление мужчины. В каком смысле? Что вы имели в виду?*

Ответ: Может быть, я высказался несколько полемически. Я просто хотел сказать, что мышление женщины не хуже мужского, просто оно — другое. Мужчина сосредоточился на отражении излучения сердечного света в голове и, оторвав идеи от истока, создал систему опустошенных, формальных, дескриптивных концепций, это лишь один из возможных путей. Женщина по нему идти отказалась, и героически сохранила для нас саму возможность мыслить иначе. — Пусть, чаще всего, не самим сердцем, но центром желаний, — главное, что не головой!

Мужское сознание жестко и постоянно отделяет одно от другого, мужчина помешан на операции дифференциации, особенно западный, европейский мужчина. Женское сознание или его проект, пока еще не до конца развившийся, наоборот, холистически соединяет между собой явления. С этим связано отношение к процессу производства детей. Для мужчины это — создание чего-то вне его, а женщина носит ребёнка в себе *как субъекта*. Мужчины видят субъекта всегда во вне, женщина же носит его в период беременности внутри себя. Соответственно, ее представление о теле, о собственном отношении с этой будущей субъектностью иное. Беременность дает женщине опыт сосуществовании двух субъектов в одном теле, и даже двух тел в одном теле. Женщина обладает уникальным опытом раздвоения человеческого существа; она может понимать другого так же, как себя. Она может понимать мир так же, как себя. Она может воспринимать целостность мира, поскольку она заведомо уже имеет фундаментальный опыт «ты», сначала внутри, потом вовне. «Ты», которое внутри, учит женщину иначе распределять онтологические, гносеологические и физические отношения и пропорции в мире и в человеческом коллективе. Мир женщины ближе к манифестационистски понятой Вселенной, чем мир мужчины. Вот в этом смысле женщина глубже.

Но я хочу сказать, что под «мужским сознанием» я имею в виду современное мужское сознание, поскольку полноценный мужчина традиционалистского типа, тоже реализующий онтологию своего пола, через другие пути и процедуры приходит к тому же восприятию единства ми-

ра, субъекта как внутреннего явления, к открытию в себе фундаментальной метафизики любви. То есть мужчина не безнадежен.

Я читал однажды номер журнала «Elements», который издает мой коллега и друг, французский философ Ален де Бенуа, где он писал о проблеме феминизма. Бенуа — консерватор, «новый правый», традиционалист. В этом журнале была статья феминистки Эригарэй, описавшей феноменологию женского восприятия мира. Эта феноменология женского отношения к миру, эмпирически с удивительной точностью воспроизводит традиционалистское и манифестационистское представление о реальности. То есть это сакральное сознание. Женское отношение к миру сакрально. Женщина воспринимает священность мира, она видит, что мир наполнен высшим смыслом, и что между предметами и существами нет неснимаемых границ. Нормальные мужчины тоже иногда это видят, но большинство мужчин как раз ориентированы на разделение и разрыв…

Вопрос: *В чём с профессиональной точки зрения, например в науке, женщины превосходят мужчин? Ведь кажется, всё наоборот…*

Ответ: Мы говорим, что женское сознание «глубже и интереснее». Почему? Потому что женское сознание, если дать ему волю, а не репрессировать социальным способом в патриархальной цивилизации, естественно раскрывая свои потенции, разовьется в холистическую, целостную, сакральную конструкцию. Мужчина — это разрыв, женщина — непрерывность. В нормальном состоянии обе эти реальности, как интеллектуальные реальности, имеют право на существование. Наша патриархальная цивилизация сделала ставку на разрыв, на различие. Женская цивилизация и психология связаны с цельностью и непрерывностью, с континуальностью. Процесс можно рассматривать как частицу, а можно рассматривать как волну. Женское сознание — это волновое сознание. Оно связано с континуальностью. Мужское — с частицей, с квантом, с разделением. Такова психология.

Вопрос: *Чем было вызвано в традиционном буддистском обществе VIII–IX вв. смещение интересов в сторону женского начала и возникновение тантризма? Это был возврат к ранним формам премодерна или движение вперед?*

Ответ: Конечно, возврат к более ранним формам премодерна. Тантризм или «пятая веда» — это поклонение Шакти, где вместо «сохам» («я есть оно») — традиционной индуистской формулы, в мантре тантриков звучит «сахам» — «Я есть она». Эта идея манифестации женского аспекта мира была реставрационной или консервативно-революционной для оседающего, немножко поглупевшего патриархального индуистского общества. Особенно важную роль тантризм сыграл в буддизме. Он просто преобразил эту достаточно схоластическую, рационалистическую, сугубо мужскую традицию, превратив ее в то роскошное учение, которым буддизм стал в Тибете, в Китае, в Японии. Я склонен рассматривать вообще матриархальное как более первичное. Но под «матриархальным» в рамках патриархального кода мы часто просто обозначаем андрогинное. Понятие «матриархальное» используется нами в полемических целях.

В патриархальной цивилизации обращение к матриархальному началу — это некий вызывающий жест, провокация, которая должна пробудить наиболее глубокую, прямую, свежую духовную реальность, чем, собственно, тантрическая каула и была. Это была вертикальная, трансверсальная иерархия, которая интересным образом меняла представление об иерархическом обществе. Индуистское общество было строго иерархичным. Там было четыре касты: брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры. Брахманы наверху, шудры внизу. А вот в кауле, в рамках тантрической общины, вводилась другая иерархия. Там были пашу, вирья и дивья, то есть «животные», «герои» и «боги». И брахман мог оказаться в тантрической иерархии животным, потому что, если он не реализовал в себе метафизику — не как далекое обещание, а как факт здесь и сейчас — при осуществлении тантрического пути, то и был свинья свиньей.

Это очень интересная модель и это, безусловно, консервативная революция, то есть шаг назад, но выраженный в авангардных терминах.

Вопрос: *Откуда у явного манифестациониста Гесиода такие открытые женоненавистнические мотивы, например, в «Теогонии», в мифе о Пандоре?*

Ответ: Манифестационизм еще до креационистского патриархата существовал тысячи четыре лет, и тот манифестационизм, который мы знаем, это патриархальный манифестационизм. Действительно, у таких консервативно-революционных мыслителей, как Гераклит или тантрики, ощущение андрогината, воли к нему, или стремление к метафизическому феминизму или к женскому началу, более подчеркнуто, но вся история до христианства — это патриархальный манифестационизм, то есть нельзя строго ставить знак равенства между манифестационизмом и женским отношением к миру. В традиционном обществе и мужчина манифестационистский, и женщина манифестационистская, и между ними существует определенный баланс, но патриархальный подход означает нарушение этого баланса, этого равновесия в сторону мужчины. И неслучайно он следует за матриархальной или андрогинной эпохой, а не предшествует ей. И поскольку он следует *за,* то с точки зрения традиции, он хуже (как последующее), чем предыдущее — если только это не консервативная революция и не стремление снова вернуться назад. И даже консервативная революция, которая стремится вернуться назад, в те изначальные времена, сплошь и рядом дает обратные результаты и только ускоряет процесс деградации. Ведь с точки зрения парадигмы традиции, время течет сверху вниз, от полноты к нищете. Соответственно, сам патриархат — это последняя форма издания и манифестационизма, и креационизма, и модернизма, а сейчас наступает постпатриархат, поскольку мужское начало, в том числе и в рассудочном аспекте, постоянно размывается бесполой сексуальностью, «бесовской текстурой» постмодерна…

Вопрос: *Вы говорили о культе одежды, телесной ничтожности… Как сюда вписывается такое явление, как боди-арт?*

Ответ: Боди-арт или порнографичность — это постмодернистическое явление. Неопорнография, порнография и боди-арт как софт-версия порнографии, возникают как освобождение сексуальности в чистом виде, то есть не сексуальности пола, а сексуальности кожи. Это ризоматическое явление. Тимур Новиков, питерский художник-неоклассик, считал, что это возврат к греческой форме.

Но на самом деле, боди-арт — это симулякр, пародия на традиционную татуировку, расписывание, наложение ритуальных знаков. Это — профанация ритуала, так же, как курение анаши. Наркотики тоже использовались в традиционных обществах для совершенно конкретных целей — для трансформации сознания; они сопровождались определенными ритуалами, предварительным обучением, наличием наставника, определенными завываниями, вскриками, мантрами… В постмодерне через симулякры происходит обессмысливание многих разрозненных фрагментов премодерна. Всё возвращается, даже ирокез панков. Почему ирокезы носили такие прически? Это были священные, сакральные формы в память о Великой Птице. Ясно, что метафизика птицы современным панкам совершенно чужда.

Новая обнаженность, боди-арт или отсутствие запретов, ингибиций — это отнюдь не возврат к панэротической культуре греков, ведь постмодерн — это пародийное, смеховое, юмористическое явление. Неслучайно мы видим даже у Фрейда, сугубо современного рационалиста и пострационалиста, греческие манифестационистские термины. Эрос имеет отношение именно к манифестационистской философии, как и танатос. А Фрейд под ними имеет в виду совершенно другое. Так же и боди-арт, и современная эротика, и арт-ню — это использование тех же самых терминов, приемов, которые, казалось бы, восходят к античности, но совершенно в другом контексте — в придачу к пылесосу, путевке или продаже лотерейных билетов.

Вопрос: *Вы не могли бы подробнее рассказать о тех археологических находках, которые отсылают нас к эпохе андрогината? Широко известны находки древних «венер», у которых ярко выражены широкие бедра, женские признаки…*

Ответ: Есть и бородатые «венеры» с узкими бедрами и широкими плечами… А есть ещё более убедительные фигурки, которые вообще не поймёшь, они «венера» или «марс», или «зверь» или «радуга»… Вообще, я думаю, что археология — это наука не фактов, а наука интерпретации. Поскольку археологи имеют дело с очень небольшим количеством фактов, соответственно, их задача — составить не-

противоречивую модель по крупицам. Нашли черепок — говорят, это часть того-то, часть сакрального сосуда; другие говорят — нет, это просто черепок случайно отвалился у кого-то. Идея интерпретации в данном случае первична. Что касается реконструкции Вирта, он вслед за Бахофеном интерпретировал идеограммы, рассматривал древнейшие знаки, нанесенные на кости мамонта, на стены пещер как формы сакральной цивилизации, которую он реставрировал как матриархальную.

Стартовой идеей Вирта о матриархальной цивилизации был её холизм, перетекание всего во всё. В качестве путеводной нити для своих исследований он взял концепцию «die Weisse Frau», белых жриц, белых королев менгира, по которой он отслеживал распространение «культурных кругов», перемещения городов, мест древних стоянок, названия культовых центров и символические комплексы, где можно было прочесть упоминание о женском жречестве. Вирт считал, что женское жречество предшествовало мужскому, и женское жречество, его символизм, его культовые обряды, его специфика и знаки, его мифологическая картина отражают опыт изначального, примордиального, солнечного человечества. В центре реконструкции Виртом структуры женского культа стоял не мужчина. Вирт считал, что патриархат пришел из «азиатских степей», а индоевропейская цивилизация была основана на сакральном матриархате. Но не потому, что мужчина принижался, а просто сфера созерцания, сфера контакта с Божеством была принципиальным уделом женщины, в силу специфики её гносеологии и онтологии. Не вопреки мужчине, поскольку женщина не плохой мужчина, а другое, нежели мужчина. Соответственно, доминация женщины не приводила к тому подчинению, к которому приводит доминация мужчины над женщиной. Мужчина разделяет и поэтому рассматривает женщину как иное и начинает ее прессовать. Женщина соединяет, поэтому не рассматривает мужчину как иного и, соответственно, не прессует его. Исходя из этой предпосыл-ки, Герман Вирт восстанавливал по фрагментам огромное количество археологического материала, составляя из бесконечных знаков, «венер», схем, систем огромные тома.

Идеограммой женского начала, ее роли можно считать годовой круг, который, по Вирту, являлся основой изначальных календарей, знаковых проторунических систем, которыми занимается палеография. Место женщины — это две пещеры, две горы, два менгира. Это зимнее солнцестояние, откуда рождается солнце. Потом солнце встает, «поднимает руки», потом достигает своего пика, «опускает руки», сходит опять к двум горам. И опять всё повторяется. В центре этого сакрального образа стоит великая мать, которая изображалась пятиконечной звездой, имеющей в разных мифологиях тысячи имен. И физиологичные изображения, например, каменных баб — это уже было, с точки зрения Вирта, падением древнего, чисто иератического матриархата в натурализм.

Есть разные стадии матриархата, он не был одномоментным и однородным явлением. Вирт реставрирует звуки изначального языка, культуру, и всё это связывает с институтом белого женского жречества. Если мы поверим Вирту, или поверим Бахофену, то увидим, что в христианском мире поклонение Богородице, которое особенно характерно для Православия, есть очень глубокая интуиция манифестационистского сакрального древнейшего культа.

Вопрос: *Как вы расцениваете технологические перспективы современного постмодернистического общества? Суть технологий постмодерна в том, чтобы взять человеческое сознание и переместить его на любой другой материальный носитель. Это компьютеризация сознания. Можно ли наделить сознание такими функциями, что оно будет более оперативным, при этом не утратит своей человеческой индивидуальности? Может быть, движущая сила в постмодерне перестанет быть движущей силой между полами, и станет энергией притяжения между индивидами человеческими и чем-то нечеловеческим, между машинами? Как вы оцениваете такого рода перспективы?*

Ответ: Третья лекция была посвящена постантропологии, там я как раз говорил, что такое постчеловек. И вот такая идея соединения человеческого субъекта с нечеловеческим субъектом — это один из элементов постмодернистического подхода, постмодернистической философии и постмодернистической практики. Когда мы начинаем определять, что такое человеческая субъектность, и

когда мы сводим ее к гносеологическому фактору, то есть к фактору познания, памяти, восприятия, даже каких-то ощущений, то при определенном развитии технологии, которая сейчас подходит к уровню возможного, мы можем создать технологический симулякр человека, то есть записать человека на хард-диск, например. Пока хард-диски маленькие. Но уже сейчас есть некие технологии, которые предлагают расширить память человека: за ухо внедряется хард-диск, куда, когда память заканчивается, записываются данные. Точно такова же идея продления человеческих возможностей, а потом и просто создания человеческого симулякра в виде процессоров или некой платы и взаимоперемещения сознания в другую среду с созданием симуляции телесных отношений. На самом деле, это вполне реалистичная вещь, если, рассматривая человеческую субъектность, пройти по тем путям, которые мы на лекциях прослеживали, от онтологизации к дезонтологизации, от онтологической гносеологии к постонтологической, неонтологической гносеологии, от реальности к виртуальности, от модерна к постмодерну. Мы видим, что к этому дело и идет, поскольку фундаментальных оснований отделить нас от человека, записанного на пленку или хард-диск, работающий при помощи процессора и симулирующий ощущения, нет.

В ризоматическом пространстве Делёза эти вещи фундаментально не исключаются. Если подумать о любви к машинам, плотском желании, то здесь существует два момента: с креационистской точки зрения человек создается как машина. Это первое. Поскольку, если он горшечником создан, он и есть механизм, он живой, веселый, самостоятельный, но механизм. Отсюда вытекает фундаментальная механистичность человека, которая может привести его к идее создать свой эквивалент. В истории Средневековья была замечательная история, как Альберт Великий создал говорящую женщину, кибернетического двойника, которая прекрасно отвечала на все вопросы, и когда Фома Аквинский не смог ее переспорить, он разбил ей палкой голову. Декарт рассматривал животных как механизмы, а вслед за тем Ламетри рассмотрел человека как машину. Всё было открыто. То есть идея того, что человек не сильно отличается от машины, фундаментально укоренена в нашей истории и рано или поздно «самоделкины» построят что-то подобное и запишут сознание человека на хард-диск. Я думал об эротизме машин. Есть замечательный русский писатель, футурист и гениальный мыслитель Андрей Платонов; он видел коммунистическую революцию как начало одушевления машин. Машины у него живые, они действительно эротичные машины, они что-то копают, куда-то едут, трутся друг о друга… Книги «Котлован» и «Чевенгур», рассказы Платонова полны описаний интересного, своеобразного влечения человека к нечеловеческому, к машинному…

ГЛАВА 7

УЧЕНИЕ О «РАДИКАЛЬНОМ СУБЪЕКТЕ»

Метафизика сбоя

Философия открывает свой потенциал в периоды смены парадигм

Начнем с такого понятия, как *метафизика сбоя*. Мы размышляем над сменой парадигм в философии, находясь на фазовом переходе от парадигмы модерна к парадигме постмодерна. В фазовом переходе, когда новая парадигма еще не устоялась окончательно, а старая уже ослабила свою жесткую хватку, и происходят наиболее интересные явления. Именно здесь мы способны схватить те вещи, которые, когда парадигма устоится и распространит свою суггестивную энергетику на нас, невозможно будет поставить под вопрос и спокойно осмыслить. *Самое интересное в философии происходит при смене парадигм*.

Поэтому нам интересна, например, эпоха Возрождения, когда ломалась парадигма традиционного европейского общества — креационистская парадигма, парадигма премодерна — и осуществлялся переход к модерну. Это был всплеск уникальных, глубочайших интуиций, которые повлекли за собой вскрытие фундаментальной философской проблематики.

Исчезновение свидетелей

Подобное происходит и сегодня, с тем лишь исключением, что при переходе от парадигмы премодерна к

парадигме модерна человечество вступало в свои права, и появлялись автономные люди, которых не было в парадигме премодерна — люди со своей проблематикой, смертностью, конечностью, со своей экзистенцией, со своим еще не растраченным творческим потенциалом. И было много тех, кому страстно хотелось думать, мыслить, осуществляя этот фундаментальный — хотя и очень трагический — переход, заглядывать в будущее, верстать это будущее. А вот наша эпоха отличается тем, что *люди исчезли*. Люди просто ушли, исчерпав свою собственную миссию в эпоху автономного гуманизма, которая началась во времена Просвещения и закончилась в конце прошлого века. И от человечества, от этих разнообразных, многомерных типов, которые думали, страдали, жили, умирали, любили, творили великие дела, осталась кучка дерьма в лице современного шоу-бизнеса, политтехнологов, телемасс — тех жалких остатков, которые мы определяем как постчеловечество. То, что осталось от человечества, представляет собой не больше интереса, чем тараканы или черви для титанов Возрождения.

Аншлаг в пустом зале

Автономное человечество началось примерно в конце XV — начале XVI веков, а закончилось в конце XX века. Если смена парадигмы премодерна на модерн вызвала бурю интеллектуальных эмоций, творческих фантазий и творения великих мастеров, то переход от парадигмы модерна к парадигме постмодерна не вызвал ничего, кроме усталости, хихиканья и шипения, переходящего в щелканье неработающего телевизора, когда программа закончилась, а экран еще что-то показывает.

Ничего не осталось. Нет свидетелей, чтобы осознать то величественное, могущественное событие в интеллектуальной сфере, которое происходит на наших глазах. Человечество всё время ждало концерта, драмы. Но… оно не дождалось, оно умерло раньше от переедания во время антракта, и теперь великолепная пьеса конца истории, пьеса выяснения того, кто же был прав, а кто виноват, пьеса с расстановкой всех точек над «i» глобального метафизического процесса человеческой и духовной истории, проходит при пустом зале. Это *аншлаг в пустом зале*. Пьеса великолепно поставлена, но зрителей нет; они разошлись, не дождавшись развязки, последнего акта; они подумали, что спектакля не будет, а может, их отвлекли какие-то неотложные, но, как всегда, ничтожные дела. Но когда последний человек, хрипя, отплевываясь и зевая, покинул зал, *спектакль начался*.

Спектакль смены парадигм — это колоссальный метафизический сдвиг, который помогает нам осознать постфактум всю духовную историю земли, человеческого рода. Все маски сброшены, все вещи обнажены, но больше не осталось тех, для кого всё это показывать. Впрочем, можно сказать: раз *мы* есть, значит, хоть кому-то это интересно. Осталось только выяснить: кто такие эти «мы»? И мы ли это?

Заглянуть за край парадигм

В момент фазового перехода между парадигмами возникает уникальная возможность *заглянуть за край этих парадигм*. Дело в том, что когда парадигма устанавливается, она представляется тотальной, всеобъемлющей, бесконечной во всех направлениях, в том числе и во времени. Кажется, что она длится бесконечно долго по отношению к размерности познающего индивидуума, что она была всегда. Она плотным кольцом окружает человека, пропитывает собой всё вокруг него. Она не имеет географических и пространственных границ, поэтому она воспринимается как всеобщее, вечное и бесконечное. Когда люди живут внутри парадигмы, они думают, что она и есть всё, что так было всегда и будет всегда и везде.

Только на этих удивительных границах слома парадигм в моменты их сбоя, их смены и возникает возможность понять, что мы имеем дело не с само собой разумеющимся, не с «реальностью», не с «объективной истиной», не с бесконечно и вечно простирающимся перед нами интеллектуальным и физическим пейзажем как с

очевидной и не подлежащей сомнению *данностью*, но с *искусственной конструкцией*, собранной из определенных элементов по четкой инструкции и, при необходимости, подлежащей переделке, совершенствованию или замене на другую — более совершенную.

В такие периоды смены парадигм возникают произведения — или театральные произведения, как в эпоху Возрождения, — которые структурно напоминают фильм «Матрица». И в фильме «Матрица», и в других картинах, в которых речь идёт о виртуальной реальности и стирании грани между компьютерными играми и жизнью, мы часто сталкиваемся с сюжетом, когда человек обнаруживает, что то, что он воспринимал как реальность, оказывается её имитацией, а мир, который ему казался «настоящим» — грубая подделка или реалити-шоу. И тогда возникает возможность фундаментального опыта: человек оказывается в каком-то запретном шкафу и видит, что за кучей костюмов и белья находится не стена, но компьютерные платы, уходящие строгими рядами в бесконечность. Или вместо мира, который стоит перед глазами, он видит электроды, подведенные к биосуществам, питающим своей энергией гигантский компьютер. Это прямые иллюстрации того, что значит *заглянуть за край парадигмы*.

Только в эпоху смещения парадигм мы можем осознать парадигму как парадигму. Но сама парадигма всячески противится этому, не дает схватить, осмыслить, увидеть себя именно *как парадигму*. В этом и состоит революционный потенциал метода парадигмального исследования. И он возможен только в фазовом переходе, когда «реальность сбоит» (по выражению американского постмодерниста Энтони Уилсона).

Когда вы сталкиваетесь с любым философским трудом, культурным произведением, политической реальностью, всё в этом произведении, художественном артефакте, политической системе принуждает вас принять гипноз, суггестию, излучающуюся из определенного центра, как непосредственные и прямые данные вашего объективного и подлинного опыта. Так парадигма скрывает себя. У человека в очень редких ситуациях — только, когда система дает сбой, компьютер начинает зависать — возникают экзистенциальные подозрения, что *что-то здесь не так*; что наше представление о себе, о мире, о мышлении основано на какой-то отчужденной схеме, на механической конструкции, которая внезапно обнажается через этот сбой. Например, эффект deja vu — когда один и тот же человек повторяет свое действие или высказывание несколько раз подряд, механически… и тогда вы вдруг догадываетесь, что здесь что-то не так, вас посещает первое ощущение подстроенности всего, чувство того, что вы уже всё это где-то видели.

Когда мы говорим о парадигме, мы имеем в виду, что начинаем догадываться, что кто-то подстроил эту парадигму, кто-то ее настроил, запустил, отладил и навязал. В момент метафизического сбоя, когда парадигма рассасывается, а ее влияние падает, и наступает новая парадигма, открывается нечто, что находится еще глубже, чем парадигма как таковая — будь-то старая или новая.

По ту сторону парадигм

Парадигма предопределяет абсолютно всё. Мы специально остановились на том, *что*, в зависимости от той или иной парадигмы и их смен, происходит с представлением о реальности, о бытии, об эго — человеческом «я», о субъекте и объекте, *что* происходит с полом. И вы совершенно справедливо спросите меня: если вы, лектор, объяснили, что представление о реальности, о бытии, о субъекте и объекте, о гендерной проблематике, о гносеологии, о познании и истине и всех остальных первостепенных и второстепенных вещах всегда, во всех обстоятельствах, является *продуктом парадигм*, то *что* же может быть глубже, чем парадигма?

Вопрос этот очень уместен. Если внимательно следить за тем, что составляет сюжет всего курса постфилософии, окажется, что для инстанции, которая находилась

бы глубже, чем парадигма, просто нет места — ни в метафизике, ни в онтологии, ни в устройстве мира, ни в антропологии. Если мы возьмём, например, онтологические и метафизические структуры парадигмы премодерна, то увидим, что там абсолютно всё — Вселенная, бытие, небытие — инкорпорировано в глобальную картину, за пределами которой просто *ничего не может быть*; потому что у сферы премодерна нет предела; она вечна и бесконечна, и никоим образом не допускает вне себя, вне своего парадигмального основания ничего. В принципе, и остальные парадигмы точно такие же: наступая, укореняясь, они упраздняют возможность альтернативы, возможность над-парадигмальной трансцендентности, так как сами формируют представления обо всём — включая трансцендентность и её структуры.

И всё же, мы говорим о такой парадоксальной вещи, как возможность *зайти к парадигме с тыла*, посмотреть на её изнанку, распознать, схватить или обнаружить *нечто*, что лежало бы по ту сторону от неё. Хотя, произнося слово «нечто» в таком контексте, мы переходим в область *несуществующего языка*. «Нечто», о котором здесь идёт речь, не есть ни нечто, ни ничто. Вот такое оно, это «нечто».

Только в момент метафизики сбоя, когда одна парадигма меняется на другую, мы можем на мгновение взглянуть на то, что *происходит по ту сторону* и перед нами — возможно — мелькнёт это «нечто» (а возможно, и не мелькнёт). Тут появляется шанс, в остальные же периоды даже минимального шанса нет, и то, что мы способны обнаружить при попытке распознать сущность парадигмы, есть лишь знание о том, что она не является единственной и наряду с ней могут существовать и существуют другие парадигмы.

Напомню, что, когда мы говорим о парадигмах, то имеем в виду нечто иное, нежели имел Томас Кун в книге «Структура научных революций». Мы имеем в виду гораздо более фундаментальные вещи, чем просто консенсус научного сообщества той или иной эпохи.

Давайте поразмышляем о том, что же находится *по ту сторону парадигм*. Какие метафизические фракталы, какие посторонние аттракторы несхватываемой метареальности, какие акторы-сверхсубъекты действуют сквозь парадигмы, нанизывая их на неощутимые сверхпарадигмальные лучи? Какова логика смены этих парадигм, к чему она ведет и в чем, в конечном счёте, состоит телеология процесса перехода от парадигмы премодерна к парадигме постмодерна? Иными словами, порассуждаем о смысле мировой истории, о предназначении человека, о судьбе бытия.

Традиционализм и его миссия

Традиционализм и Традиция суть разные вещи

Для начала обратим внимание на такую реальность, как традиционализм. Я не раз обращался к философии традиционализма как к наиболее законченной и обобщенной модели описания парадигмы премодерна. Сейчас я бы хотел обратить внимание на другую сторону этого явления. Философия традиционализма — это явление, совершенно отличное от того, что можно назвать «традиционным обществом», и даже «традицией». Об этом различии писал и сам Рене Генон в книге «Царство количества и знаки времени». Но он обозначил, на мой взгляд, второстепенный аспект, отметив, что существование в мире Традиции гораздо важнее и глубже, чем оперирование с реконструкциями Традиции, созданными на основании отвлеченных интеллектуальных усилий. Сам Генон, будучи первым и наиболее совершенным из традиционалистов, полноценно реконструировавшим интеллектуальные представления о парадигме Традиции, ушел в Традицию с головой: принял ислам, переехал в Каир, поселился в традиционном обществе и попытался личной судьбой свести к минимуму, к абсолютному «ничто» различия

между традиционализмом как интеллектуальной реконструкцией парадигмы Традиции и конкретным пребыванием в среде актуальной и живой традиции.

Но при этом надо обратить внимание на то, что традиционализм в лице того же Генона возник не в традиционном обществе, а наоборот, в обществе разлагающегося модерна. В традиционном обществе его не просто не было, его *не могло быть*. Традиционализм — это явление, абсолютно отличное от того, что возможно в рамках парадигмы премодерна. Иными словами, традиционализм и традиционное общество — это вещи качественно, онтологически и гносеологически, различные. Между ними нельзя ставить знак равенства, несмотря на то, что Генон стремился свести к минимуму этот зазор собственной судьбой, как это прекрасно показывает Марк Сэджвик в своей книге «Против современного мира», где он дает блестящую, на мой взгляд, экспозицию судьбы традиционализма и традиционалистов в XX веке. Он показывает, что при всём желании, при всей искренней, тотальной решимости Генона инкорпорироваться в традиционный мир каирского ислама, он был и оставался в нем «белой вороной», не оказав на ислам ни малейшего влияния, оставшись на его обочине, на периферии, несмотря на грандиозный масштаб его личности, его трудов и его философии. И так оценивается сам Генон, не говоря уже о некоторых менее ортодоксальных последователях традиционализма, типа Фритьофа Шуона, которые, начав с ислама, закончили второсортным синкретизмом и неоспиритуализмом в духе американских торговцев «новыми культами». Не вдаваясь в детали, Сэджвик просто отметил этот факт, но в целом его констатация чрезвычайно важна.

Два слова о Сэджвике. Он интересен и основателен еще и потому, что, будучи англичанином, преподавателем Каирского университета, он одновременно является и генонистом, вслед за Геноном вступившим в исламскую «тарику» и живущий полноценной жизнью суфия-

европейца. Сэджвик не стремился занизить влияние Генона. Это просто честное признание честного человека, который хочет называть вещи своими именами. Очень хороший исследователь, его книга переведена на русский язык и представляет собой лучшую компиляцию о судьбах и истории традиционализма в XX веке. Там дан адекватный анализ Генона, Эволы и остальных замечательных личностей. Есть даже главы о Евгении Головине, Гейдаре Джемале, вашем покорном слуге и «Новом Университете».

В чем состоит наиболее интересный вывод из книги Марка Сэджвика? Попробуем присмотреться внимательней. Дело в том, что в премодерне нет и не может быть *представления о том, что мы называем «парадигмой премодерна»*. Премодерн есть, а вот представления о парадигме премодерна нет. Все кто находятся внутри Традиции, живут под суггестией, под внушением, под влиянием этой матрицы. Поэтому когда человека Традиции спрашивают: «Кто Вы?», он абсолютно честно отвечает: «Я — мусульманин», «я — православный христианин», «я — иудей», «я — буддист» и т.д. А когда ему говорят: «А кто, на ваш взгляд, вот этот представитель другой традиции, тоже полноценной, аутентичной?» Он отвечает автоматически: «Неверный», «еретик», «гой» —одним словом, «какая-то сволочь». Почему так происходит и почему отсутствует взаимопонимание между представителями одной и другой традиций? (Не будем здесь рассматривать догматические противоречия, нас интересует, почему представитель традиционного общества не опознаёт в представителе *другого* традиционного общества — представителя именно *традиционного* общества.) Потому, что человек традиционного общества не имеет ни малейшего представления о таком концепте, как «Традиция». Для него традиция — это *его* традиция. *Но его традиция — это уже не традиция*, и он её не опознает как нечто близкое, рассматривая ее в лучшем случае как «отклонение» или «ересь». И человек традиционного общества, по определению, не может быть иным, так как в противном

случае он не будет человеком традиционного общества, т.е. не будет живым и полнокровным, органичным и естественным носителем парадигмы премодерна.

Но что говорит традиционалист? Он говорит, всплескивая руками: «Вот это представитель иудейской традиции, это — исламской, а вот — христианской, это — православной, а это — буддист! Как замечательно!» Потому что традиционалист оперирует вначале с представлением о Традиции, с концептом Традиции, с Традицией как парадигмой, а затем только применяет (или не применяет) эту конструкцию к конкретной традиции. Даже уходя с головой в конкретную традицию, традиционалист остаётся носителем изначального знания о парадигме. Он не просто и не только несёт в себе парадигму премодерна (если несёт, как Генон), он приносит с собой и нечто иное — знание о парадигме, он несёт парадигмальность Традиции, он несёт в себе её концепт.

У людей традиционного общества традиция воспринимается как *данность*, которую они никогда не осмысливают как философскую парадигму, они просто утверждают, что нечто есть истинным и единственно верным образом. Традиционалисты, наоборот, видят не данность, но исключительную парадигму, причем реконструируемую в особых исторических условиях.

Традиционалистская реконструкция Традиции — это не результат инерциальной защиты, например, христианами Вандеи своих традиционных ценностей перед наступлением Французской революции, это — нечто *совершенно другое*. Вот к какому выводу подводит нас Сэджвик в своей книге, хотя внятного объяснения не дает. Попробуем сделать это мы сами.

Концепция «традиционного общества» появляется в эпоху модерна

Когда наступает эпоха модерна (нас здесь опять интересует фазовый сбой), представители модерна, архитекторы теории прогресса, парадигмы Просвещения вначале осознают себя носителями новой картины мира, творцами *новой программы*. На первых порах у них есть ощущение, что речь идет о довольно искусственной инсталляции фундаментальных, концептуальных параметров знаний о бытии, мире — с заново выстроенной метафизикой, онтологией, гносеологией, представлением о субъекте. И у них есть представление о том, *против* чего они действуют. Именно здесь, на тонкой грани между парадигмой премодерна и парадигмой модерна, происходит формулирование концепции *«традиционного общества»*. Кто ее формулирует?

Кто угодно, но только не представители традиционного общества, которые никогда и ни при каких обстоятельствах не способны осмыслить свой образ жизни, свою веру и свою цивилизацию как «традиционное общество». Они говорят: «Это — исламский мир, это — моя деревня, это — мой приход». О том, что всё это, начиная корейскими пожирателями ящериц, включая византийскую цивилизацию, католическую Европу, православную Церковь или исламскую умму, и заканчивая эскимосскими шаманами, называется «традиционным обществом», естественно, никто не думает. *Концепция «традиционного общества» рождается в тот момент, когда Традиция, традиционное общество заканчивается.* И формулируют концепцию «традиционного общества», то есть осознают традиционное общество как реализацию ранее инсталлированной парадигмы *ее противники* — революционные представители эпохи Просвещения.

Премодерн начинает осознаваться как *парадигма премодерна* только на *шве* между Средневековьем и Новым временем. Именно здесь и возникает совершенно уникальное явление, которое можно назвать *истоками традиционализма,* потому что *традиционализм впервые появляется тогда, когда Традиция заканчивается.* Тогда парадигма Традиции исчерпывает себя, рассасывается, гаснет, становится недейственной, слабой, разбавленной так же, как сегодня исчерпывает себя парадигма модерна, которая больше никого не вдохновляет. Ведь только

сейчас и можно (ещё/уже) говорить *о модерне как о парадигме* и о постмодерне *как парадигме*.

При первом фазовом переходе как раз в аналогичный чрезвычайно напряженный период, в пространстве шва между конкретным традиционным обществом, то есть средневековой Европой и современной Европой Просвещения и формируется *представление о традиционном обществе*, которое было осознано нарождающимся модерном как противник, объект преодоления, как систематизация антитез новым нарождающимся философским, ценностным, культурным, идеологическим, социальным, гносеологическим формам. Это была система фундаментальных философских, гносеологических и онтологических предрассудков, с которыми надо было бороться. Враг модерна был описан. И врагом оказалось не просто христианское европейское Средневековье, *врагом оказалось традиционное общество со всей совокупностью его установок*.

Перенниализм традиционалистов

Марк Сэджвик описывает генеалогию традиционализма, проделав скрупулёзную работу относительно того, что можно и что нельзя считать традиционализмом в узком смысле слова. Исследуя труды Генона, Эволы и небольшого круга западноевропейских интеллектуалов, он выделяет в качестве основных черт их идеологии идеи:

- о Софии Переннис,
- о Примордиальной Традиции,
- об универсальном или трансцендентальном единстве традиций.

Для всех представителей школы традиционалистов была характерна убежденность в трансцедентальном единстве традиций, основанная на том, что существует София Переннис, единственная «вечная, нескончаемая мудрость» — источник вдохновения различных традиций, каждая из которых является лишь *аспектом* этой мудрости. Традиционалисты, вслед за Геноном, убеждены,

что все традиции сходятся в одной точке — в Примордиальной (Изначальной) Традиции, наиболее полном, совершенном, абсолютном воплощении Софии Переннис.

Когда Марк Сэджвик начинает исследовать истоки *перенниализма*, он обнаруживает эти идеи в европейском масонстве, в оккультизме, в некоторых розенкрейцеровских организациях, но, углубляясь дальше в историю, он доходит до флорентийской академии, Марсилио Фичино и, соответственно, *до эпохи Возрождения*. Получается, что главные темы геноновской философии оформляются в ядро будущей системы именно в эпоху Возрождения, в контексте специфического европейского платонического (манифестационистского) эзотеризма, который полнее и яснее всего представлен в школе Марсилио Фичино.

Почему для нас это так принципиально? Потому что именно в этот исторический период — Возрождения — премодерн начинает *осознаваться не просто как традиционная данность, а как обобщающая парадигма.* Эзотеризм Фичино, перенниализм, учение о Софии Переннис, есть не что иное, как оперирование *с парадигмой Традиции*. Не с Традицией, а с *парадигмой*. И смысл оперирования с парадигмой заключается в том, что здесь речь не просто идёт о христианстве, исламе или иудаизме, но делается попытка вычленить *общий знаменатель* для самых различных типов традиционного общества.

Именно здесь, в *момент Ренессанса,* когда парадигма Традиции «откатывает», когда начинается «отлив» реального присутствия Традиции, этот «отлив» впервые — остро и полно, но по-разному — осмысляется двумя направлениями. Одно направление — это сторонники модерна от Галилея до Декарта, Ньютона, Вольтера, Тюрго и Руссо, творцы научной картины мира. Они очень чутки именно к парадигме традиционного общества *в целом,* к тому, что делает его таким, какое оно есть. По сути дела, они тоже *оперируют с парадигмой премодерна*, но рассматривают ее как нечто, что следует уничтожить, рас-критиковать, «вывести на чистую во-

ду», разрушить. И здесь же — в этом же самом историческом периоде — коренится завязь той линии, которая также начинает осознавать премодерн *как парадигму*, придавая этой парадигме *положительный характер*. Это и есть первые аккорды перенниализма, европейского традиционализма, получившего своё наиболее яркое и полное воплощение в трудах Рене Генона.

Традиционализм как явление модерна: традиционалист без традиции

Традиционализм невозможен вне парадигмы модерна. Более того, именно внутри парадигмы модерна вызревает традиционализм как некая специфическая форма работы с парадигмой премодерна. Само понятие «Традиция» с большой буквы, Традиция как нечто обобщающее, — это *искусственный концептуальный конструкт*. Традиция с большой буквы означает парадигму премодерна. Не премодерн, а его парадигму. И соответственно, именно творцы этого представления о Традиции с большой буквы, то есть Генон, Эвола и их последователи, с такой же ясностью описывают, излагают и анализируют и *другую парадигму*, именуемую ими «modern world», «modernity», «le monde moderne». В данном случае «le monde moderne» — «современность» — выступает у традиционалистов тоже *как парадигма*. Традиционалисты говорят о парадигме Традиции — именно о парадигме.

Чтобы проиллюстрировать то, о чем я говорю, возьмём такое явление, как Юлиус Эвола. Он воплощает в себе образцового *традиционалиста без традиции*. Это один из крупнейших традиционалистов, второй после Генона, автор лучших традиционалистских произведений о буддизме, герметизме, алхимии, йоге, тантризме, магии, средневековой традиции, европейском эзотеризме. И вот этот выдающийся традиционалист, последовательный теоретик и практик традиционализма, оказывается, *вообще ни к какой конкретной традиции не принадлежал*. Когда его спрашивали: «Уважаемый барон Эвола! Вы — известный политический деятель, властитель дум молодежи, вы постоянно, на каждой странице по сто пятьдесят раз упоминаете необходимость принадлежности к Традиции. А сами-то Вы к какой-то традиции принадлежите?», Эвола отвечал в духе Степана Трофимовича Верховенского из «Бесов» Достоевского. Того однажды спросили: «Скажите, а вот Вы в каком-нибудь тайном обществе состоите?», на что Степан Трофимович задумался и ответил: «А черт его знает, может, и состою». Так и Юлиус Эвола, когда поклонники или интервьюеры интересовались: «А вы-то сами, барон, к чему-то принадлежите?», видимо, отвечал: «А черт его знает, может, и принадлежу».

В фигуре Юлиуса Эволы, традиционалиста без традиции, открывается *сущность традиционализма как подхода*. Из этого можно сделать упрощенный вывод — мол, «они старались, но не смогли». Обычно его и делают. Банальное мышление подсказывает нам, — да, они хотели вернуться к традиции, они чувствовали, что им чего-то не хватает, но их туда не взяли, и они прозябали где-то на периферии, так и не найдя выхода в традицию. Совершенно неправильно. Вообще всё банальное неправильно. Как говорит учебник по техническому анализу рынков: «Большинство всегда неправо» («Majority is always wrong»).

На самом деле, тот факт, что традиционализм может быть без традиции, никоим образом не доказывает, что традиционализм — *нечто ущербное*. Наоборот, традиционализм и есть то наиболее интересное, что может возникнуть во время фазового перехода. Именно благодаря традиционализму мы можем ясно и отчетливо понять, *где заканчивается одна парадигма и где начинается другая*. И в конечном итоге, то, что традиционалисты говорят парадигме современного мира «нет!», звучит ещё более грозно, нежели дерзкие выпады «Аль-Каеды».

Рост значения традиционализма в наше время

Когда вокруг бушевали споры о квантовой механике, Жан Поль Сартр публиковал свои экзистенциалистские книги, когда

модерн процветал и был в самом соку, Рене Генон нашёл мужество и точку опоры, чтобы на европейском языке ясными и понятными словами заявить: «Всё это, ребята, полнейшая чушь, не стоящая выеденного яйца» (К яйцу — выеденному и не выеденному — мы скоро вернемся). Эвола придал этому «посылу» героический пафос, превратил это «нет!», брошенное в адрес современного мира, в нечто агрессивное, фундаментальное; он участвовал в политических движениях, придавая традиционализму привлекательный, эстетический, культурный, политический, философский, экзистенциальный характер. Генон же просто сказал: «Знать вас не знаю, ваша парадигма модерна — дерьмо, а наша парадигма Традиции — золото; кто не согласен, кладите мои книги на место, и смело шагайте в бездну, вас ничто не спасёт».

Показательно, что мэйнстрим культуры XX века сегодня в Европе забыт. И весь тот философский мусор, с которым носилось человечество совсем недавно, выброшен на помойку, как горы учебников по научному коммунизму. Спроси сегодня во Франции любого студента философского факультета, кто такой Сартр, он ответит: «Точно не помню, дед какой-то, кажется, он повлиял на Делёза, а впрочем, точно не скажу... не слышал ничего...» А книги Генона открывают всё больше и больше. Генон входит в свой зенит. О нём делают обстоятельные и развернутые программы по центральным французским телеканалам. Представить себе, что этого ультрамаргинала французской культуры, никому не известного, вообще ни с кем не считавшегося, утверждавшего то, что, по меркам парадигмы модерна, было какой-то зверской ахинеей, причем ещё и скучно изложенной, могут показывать по центральным каналам, изучать, считать «властителем дум» ещё несколько десятилетий назад было просто невозможно.

Свобода от парадигмы

Если мы приглядимся внимательнее, то уже в самом традиционализме угадаем элемент определенной *свободы от парадигмы* — в том числе *и от парадигмы Традиции*. Обратите внимание, сама волевая возможность сказать: нам не нравится парадигма модерна, а нравится парадигма Традиции, способна возникнуть только *в ситуации свободы и от той и от другой парадигмы*. Ведь традиционалисты бросают вызов парадигме модерна, всецело принадлежа к ней, во имя парадигмы Традиции, которая для них есть нечто условное, неконкретное, желаемое, предвосхищаемое, нечто, чего сами *они лишены*. Это заставляет задуматься над качеством тех людей, которые принадлежат к традиционализму. Нет ли здесь какого-то очень серьезного и глубинного *подвоха*?

С чем-то подобным мы сталкиваемся и на новом фазовом переходе от парадигмы модерна к парадигме постмодерна. Здесь снова всё становится неопределённо и двусмысленно. Показателен спор Делёза с Хабермасом, которые, по сути, начинают выяснять, является ли парадигма постмодерна парадигмой, что значит, что парадигма модерна окончена (так утверждают Делёз и Бодрийяр) или парадигма модерна абсолютна и неотменима, но у неё сейчас временные технические сложности, и мы имеем дело не с системным, а с фрагментарным, случайным ее кризисом, и смены парадигмы модерна на парадигму постмодерна просто не может быть, так как *модерн есть не парадигма*, а единственная «реальность» (так утверждают Э. Гидденс или Ю. Хабермас). Этот спор, так же, как и традиционалистский легкий жест посылания «куда подальше» эпохи Просвещения, возможен только в момент фазового перехода. Суть этого спора глубже, чем его содержание. Это спор о том, *является ли парадигма парадигмой*.

Это чрезвычайно важное пояснение, из него вытекает, что, если мы сейчас упустим вот этот шов, если мы не акцентируем и не схватим метафизику сбоя, происходящего в философии на грани модерна и постмодерна, то, когда парадигма постмодерна укрепится, мы снова не сможем больше и рта раскрыть на эту тему, никто нас не

будет слушать. И место нам будет не на философских кафедрах, а в террористических ячейках или пенитенциарных заведениях будущего.

Сегодня говорить о постмодерне, модерне и премодерне может практически любой. За это никому ничего не будет. Это уникальный момент, когда можно говорить практически всё, что хочешь. Это было совершенно не так еще десять-пятнадцать лет назад, и возможно, через несколько лет эта золотая возможность тоже исчезнет. В эпоху Возрождения тоже было можно говорить всё, что угодно. И что только люди тогда ни говорили! А жгли только самых оголтелых — таких, как Джордано Бруно. Тем не менее свобода в эпоху Возрождения была бескрайней, такой же практически, как сейчас.

Только в эпоху фазового перехода мы можем реально заглянуть *по ту сторону парадигмы* как таковой и начать оперировать с парадигмой *как с парадигмой*. Уникальное явление, которое показывает, если угодно, лимиты того, с чем мы имеем дело в лице парадигмы и искусственный характер тех *суггестивных матриц*, которые сменяют друг друга.

Взгляд традиционалистов на процесс смену парадигм

Теперь я бы хотел немного более подробно остановиться на том, как видит три парадигмы *традиционалистское сознание*. Не традиционное, а именно традиционалистское. Мы ведь говорим о традиционализме как о результате *философской реконструкции*, которая едва ли может быть полноценной в смысле точного воспроизводства Традиции и которая лишь воспроизводит *её схему*. При этом надо учесть и то, что в наши мозги уже загружена остывающая, всё чаще сбоящая программа модерна, в свою очередь, серьёзно искаженная и размытая (в силу агрессии новой информационной и культурной среды) постмодерном. Мы долго разгребали то, что происходит в нашем философском, и даже бытовом, восприятии с теми клише и штампами, которые являются следствием внедрения парадигмы модерна, не до конца еще исчерпавшей себя. А тут ещё и потоки нового ядовитого мусора постмодерна…

Итак, как видит смену парадигм традиционалистское сознание? Традиция как таковая на этот вопрос ясного ответа не даст, а традиционализм только тем и занимается, что анализирует, осмысляет и уточняет парадигмальное устройство этих сдвигов.

Вот, собственно говоря, картина, которую предлагает Рене Генон в своей фундаментальной работе «Царство количества и знаки времени» — «библии» традиционализма, энциклопедическом своде традиционалистских идей. Переведена эта книга у нас безобразно, какими-то маргинальными неоспиритуалистами. Лучше выучить французский, чтобы познакомиться с Геноном. Этот автор того стоит.

Яйцо мира

Для описания того, что мы называем «парадигмальными сдвигами», Генон прибегает к образу Мирового Яйца. В Традиции это символ души, священного космоса, священного *целого*.

Эпоха премодерна, по Генону, описывается ситуацией, когда Мировое Яйцо открыто сверху и в верхней части скорлупы нет. В открытое сверху Яйцо беспрепятственно проникают духовные влияния Первоначала. В этом состоянии Яйцо Мира позволяет представить себе всё то, что мы говорили об онтологии, гносеологии, антропологии, пространстве, времени и эросе в парадигме премодерна, точнее, в манифестационистской её версии.

Когда Мировое Яйцо открыто сверху, ни одна из вещей, которая находится внутри него, не равна самой себе и тонкими, золотыми нитями связана с высшими духовными влияниями. Каждая вещь есть сгущенная субстанция духа или уплотненная идея, которая находится в процессе свободного циркулирования — «что сверху, то и снизу». Сверху — солнце, снизу — золото. Между парящими в небесах идеями и земными (и даже подземными) вещами происходит постоянный круговорот энергий, одно переходит в другое и, отражаясь от закрытого снизу дна Мирового Яйца, восходит снова к высшим регионам и за



Эволюция яйца мира

их пределы — ведь *сверху границы нет*. Вселенная открыта для верхних влияний, это делает ее бесконечной.

Закрытие сверху

С наступлением парадигмы модерна происходит *закрытие Мирового Яйца сверху*. Это точно совпадает с идеей Ньютона о том, что небесные тела состоят из той же материи, что и земные. Не земные тела состоят из той же материи, что и небесные, духовные реальности, о чем учили герметики и алхимики, говорившие: «что сверху, то и снизу», но именно: «что снизу, то и сверху». Эту идею закрытия Мирового Яйца сверху Генон называет эпохой механицизма, материализма и царством позитивистской науки, которая верит в существование автономных вещей. Как Л. Витгенштейн и неопозитивисты конца XIX века начала XX веков искали атомарный факт, который считали единственной реальной вещью, так и в этом полностью закрытом Мировом Яйце (и снизу и сверху) каждой вещи соответствует *ровно она сама*.

В модерне нет никаких дополнительных измерений: человек и есть человек, стол — стол, стул — стул; в

то время как для парадигмы премодерна человек всегда больше, чем человек (это — ангел, это — дух, это — демон, кто угодно, но не «просто человек»). Всё равно чему-то другому, чему-то большему (иногда чему-то меньшему). И стул в премодерне был больше, чем стул; лишь в модерне он впервые по-настоящему стал стулом.

Отступление: стол против стула

Кстати, слово «стул» — нерусское слово. Вот слово «стол» — это древнерусское слово, а слово «стул» и тот предмет, который оно обозначает, его денотат, это не просто заимствование, это разрушительное заимствование.

Стул в русской бытовой культуре — явление крайне отрицательное, даже русофобское. Эта поздняя калька с немецкого «Stuhl» пришла вместе с объектом, которого в русской культуре не существовало, так как русский человек — кстати, и высокого и низкого происхождения — всегда сидел на скамьях, лавках *вместе* с другими. «Сидеть на лавке» подразумевало сидеть с другими людьми, делать что-то совместно. Скамья, лавка объединяла людей в один коллективный организм. Стул привезли с собой немцы, пришедшие на службу русскому царю, и сидели они на своих стульях отдельно от наших. А наши как сидели, так и продолжали сидеть на скамьях и лавках. Распространение стульев было одной из моделей модернизации русского общества, отрыв его от его собственной традиции и культурных корней.

Другое дело «стол». Им назывался одновременно и то, что мы сегодня понимаем под этим словом, но также и царский трон. Отсюда выражение «стольный град» и «столица». Столица — это тот город, где расположен стол (трон) великого князя или царя. На троне, на котором может сидеть только один человек, имел право восседать только князь. Остальные же сидели на лавках. В этом проявлялась модель традиционного устройства общества: на периферии — многие, в центре — один.

Введение стульев давало иллюзию, что каждый «сам себе теперь царь», что разрушало тонкий баланс циркуляции священных энергий в традиционном обществе Руси — от царя, помазанника Божия, до простого крестьянина. Диалектика стола как трона (в единственном числе) и лавки (объединяющей народ) была следствием открытости Яйца Мира, русского «Яйца Мира». Царь не был верхней планкой общества — над ним в открытом пространстве священных небес ясно угадывалась Длань Господня, огненные знаки Божьего Промысла, русской судьбы.

Открытие Яйца мира снизу

Переход к парадигме постмодерна Генон описывает как *открытие Мирового Яйца снизу*. Эту финальную фазу распада священного космоса и наступление конца мира сам Генон связывал с распространением неоспиритуализма. Он говорил, что за эпохой грубого и брутального материализма должна начаться эпоха, когда от гонения на религию люди перейдут к безразличию к религии, а от формального утверждения парадигмы Просвещения — к экстравагантным и мракобесным формам полурелигии-полусатанизма, к помеси сектантства с новейшими технологиями. Сам Генон уделял огромное dybvfybt неоспиритуалистским явлениям, таким как, теософия, спиритизм, оккультизм, что удивляло его последователей. Сегодня, это действительно выглядит странным: никто не помнит об оккультисте Папюсе, теософистке Блаватской или спирите Кардеке, а идеи Генона касаются фундаментальных и глобальных явлений, вполне актуальных и сегодня. Почему столь маргинальным вещам он уделял такое большое внимание, почему на них тратил так много сил? В частности, он написал несколько книг о теософизме: «Теософизм. История одной псевдорелигии», «Заблуждение спиритов» и много статей на эту тему.

На самом деле, Генон придавал этой проблеме такое значение потому, что видел в неоспиритуализме явный признак наступления новой парадигмы — парадигмы постмодерна (хотя в эпоху Генона этого термина ещё не

существовало). Генон описывал то, что придёт на смену модерну как *открытие Мирового Яйца снизу*, когда во Вселенную, после её закрытия сверху, начнут проникать «инфракорпоральные» (подтелесные) сущности, описанные в Традиции как «*орды Гогов и Магогов*». Именно для того, чтобы не допустить эти сущности, некоторые священные правители Древности строили символические стены. В частности, Александром Великим у Каспийских ворот была построена знаменитая медная стена для того, чтобы Гоги и Магоги не ворвались в человеческий мир. Великая китайская стена имела сходный символический смысл, так как оседлые китайцы воспринимали евразийских кочевников как «демонические бродячие влияния». Для недопущения в мир этих влияний существовали развитые ритуалы и обряды.

Трудно сказать, о каких влияниях идет речь, но, согласно Генону, это инфернальное население низших, подвселенских, адских миров, которые в конце времен, когда Мировое Яйцо открывается снизу, проникают в человеческую, и не только в человеческую, но и в космическую среду и производят в ней совершенно особые явления — черные чудеса или чудеса Антихриста.

Генон, имевший в юности тесные контакты с неоспиритуалистскими группами и течениями был убежден, что в этих кругах создаются прецеденты инфракорпорального вторжения. Оторвавшись от конкретной традиции, не обладая необходимой подготовкой и дисциплиной для последовательного духовного и мистического пути, оккультисты и теософисты, а также другие представители неоспиритуализма, после фундаментального разрушения, осуществленного в их сознании модерном и его антитрадиционными принципами, просто не в состоянии прорваться к высшим уровням Традиции, давно ставшим недоступными — *тем более, что Яйцо Мира закрыто сверху*. И их протест против сухого материализма, против позитивизма и атеизма выражается в том, что они только расшатывают культуру модерна и создают благоприятные условия для вступления в мир «орд Гогов и Магогов».

«Они уже здесь» Для традиционалистов две фазы в изменении структуры Мирового Яйца представляют собой два этапа движения в сторону эсхатологии или в направлении конца времен. Первый является катастрофой закрытия Мирового Яйца сверху, и второй катастрофой — открытие Мирового Яйца снизу и вторжение во Вселенную инфракорпоральных существ. Но важно понять, что для традиционалистов, даже если они чрезвычайно озабочены второй и последней катастрофой, открытием Мирового Яйца снизу, уже само закрытие Мирового Яйца сверху, т.е. наступление эпохи модерна есть «конец света». Когда Яйцо Мира закрыто сверху, это, по сути, означает, что оно вот-вот начнёт открыться снизу, и задержка или ускорение этого процесса уже не принципиальны.

Наблюдая фрагменты отечественного постсоветского постмодерна — Бориса Моисеева, Верку Сердючку, Петросяна, Жириновского, книги и либретто Владимира Сорокина, выставки Марата Гельмана и т.д. — поневоле удивишься: многие люди в возрасте, воспитанные в СССР, думают, что это нечто скандальное, из рук вон выходящее, беспрецедентное, даже «апокалиптическое». Для традиционалистов же постмодерн не несёт в себе ничего неожиданного. Апокалипсис для них начался *очень давно*, с Ньютона и с Декарта, в русской истории — с реформ Никона и Петра Великого. Для Генона констатирующий закрытие Яйца Мира сверху Декарт уже нёс в себе, как в матрешке, Папюса и Блаватскую, т.е. был чем-то вроде демона, «всадника Апокалипсиса». Наверное, ничего страшнее, чем Декарт, для Генона не было. Он ругался этим словом «Декарт». «Ах, ты, Декарт», — говорил он своим каирским детям, которые не слушались. Наверное, так оно и было, впрочем, я не уверен… *Кто закрыл Яйцо Мира сверху, тот и открыл его снизу.*

В принципиальном, парадигмальном, смысле для традиционалистов, которые главный смысл вкладывали

в духовные влияния, закрытие Мирового Яйца было уже *необратимой катастрофой*, и не нужно было дожидаться Бориса Моисеева и Владимира Жириновского, Сиёку Асахару или Рона Хаббарда, чтобы всё понять. А когда они пришли, это было последним, заключительным аккордом размывания Вселенной, когда подтелесные сущности через открывшуюся брешь *завершают свою разрушительную работу*.

Мировое Яйцо, плавающее в мировых водах (нижних водах), наталкивается на инфернальный айсберг, и повторяется история «Титаника». Отсюда символизм «Титаника», настолько фундаментальный для всего XX века. Этой метафоре «Титаника» был посвящен не только гламурный фильм с участием Ди Каприо, но и замечательный текст Эрнста Юнгера, о *символизме течи* и о том, как этот роскошный лайнер современности уходит на дно и растворяется в нижних инфернальных водах.

Радикальный субъект

«Кто» оценивает парадигму как парадигму? А вот теперь давайте задумаемся: *кто* в эпоху фазовых переходов разоблачает парадигму *как парадигму*? *Кто* способен отстраниться от парадигмы настолько, чтобы вынести на её счет обобщающее суждение? И каким образом этот «*кто*» оценивает другие парадигмы — ведь у него нет ни субъектности, ни объектности, ни мира, ни познания, ни языка, ни пространства, ни времени (поскольку всё это — следствия парадигм)?

В явлении традиционализма мы уже столкнулись с определенной *инстанцией*, которая продемонстрировала нам, пусть несколько косвенно и завуалированно, свою способность отстраняться от парадигм настолько, чтобы осуществлять между ними свободный выбор. И что самое важное: этот выбор осуществлялся из самого центра среды парадигмы модерна в пользу почти исчез-

нувшей парадигмы Традиции, которую пришлось интеллектуально и несколько схематически воспроизводить (это самое главное!) не как Традицию, а *как парадигму*.

Эта *инстанция* представляет для нас колоссальный философский, жизненный, метафизический, политический и социальный интерес. Почему? Потому что, если мы вспомним, как фундаментально влияют парадигмы на субъекта, на идентичность, на предопределение гносеологических стратегий, насколько они аффектируют онтологию, само устройство окружающего мира — не говоря уже социальных, культурных, политических и иных прикладных формах, то мы поймем, что именно парадигмы ответственны за то, что *есть* и чего *нет*; что *истинно*, а что *ложно*; *как* есть то, что есть, и *чем* должно стать, то, что есть или то, чего ещё (пока) нет. Это *именно парадигмы*.

Соответственно, у этого «кто», у этой инстанции, которая даёт признаки некоторой независимости от парадигм, просто нет ни онтологического, ни антропологического, ни гносеологического, ни гендерного места. Мы не можем определить этого «кто» ни как пол, ни как представителя субъекта парадигмы премодерна, ни как представителя субъекта других парадигм. Этот «кто-то» не может быть ни чайником, ни духом, но он не может быть и ризомой, потому что ризоматическое существование «умной кошки» явно подлежит влиянию парадигмы — но парадигмы постмодерна.

Трудно сказать об этом «кто» что-то наверняка. Единственное, пожалуй, в чём мы можем быть уверены, это в том, что этот «кто» — фундаментально неопределимый «кто» — *дает о себе знать на швах смены парадигм*. Здесь он каким-то образом просыпается; пытается что-то высказать, но снова исчезает в тот момент, когда новая парадигма укрепляется, а предшествующая отходит. Иными словами, это пограничное явление загадочного «кто» обнаруживает саму возможность своего существования в моменты фазового перехода.

Мы знаем, что, с точки зрения физики, как сказал советский физик-теоретик Синай, самое сложное — описать состояние вещества в период фазового перехода. Здесь все привычные формулы, все законы не работают и начинают происходить сложнейшие явления, едва подчиняющиеся обычным правилам или соответствующие столь сложным алгоритмам, что высчитать их чрезвычайно проблематично. Одно из самых трудно исчислимых физических явлений — кипение воды в чайнике. Когда вода только закипает, местонахождение молекулы уже пара и молекулы ещё не пара предопределить практически невозможно, равно как и проследить их траектории. Не менее, если не более сложной, является формула течения воды из крана, включающая явление турбулентности. На оригинальном решении этой проблемы Бенуа Мандельброт отчасти построил свою «фрактальную геометрию». В любом случае, наиболее сложные физические процессы, в первую очередь, в периоды фазовых переходов, обнаруживают те закономерности, о которых мы в периоды пребывания вещества в устойчивых состояниях и не подозреваем. Точно так же можно сказать, что «неинтегрируемые» процессы, развивающиеся на *сшивках* фундаментальных парадигм, косвенно и вскользь, но обнаруживают наличие того, «кто» стоит по ту сторону их всех.

Внимание к этой инстанции всегда находилось в центре моего интереса. С ранней юности я был буквально одержим поиском этой ускользающей реальности, поскольку всякий раз осмысление философских систем, довольно рано систематизированных мной в парадигмы (на основе разработок других авторов — в первую очередь, традиционалистских, позже постмодернистских), приводило меня вновь и вновь к тому, что, несмотря на всю полноту и роскошь этих философских парадигм, есть *нечто, что в них принципиально не укладывается*, что странным и непостижимым образом своим (темным и неприсутствующим) светом тонко видоизменяет их,

делает их при всей их абсолютности чем-то не до конца фундаментальным.

Что-то мерцало на границе парадигм, сущность чего постоянно ускользала от меня. Ощущение недостаточности этих парадигм, которые покрывают абсолютно всё, стало своего рода навязчивой идеей.

Я стал искать намеки на этот сюжет, на эту возможность в различных мифах, философских концепциях, в искусстве. Мне хотелось хотя бы приблизительно нащупать саму возможность описания той фигуры, которая могла бы каким-то образом соответствовать этому «кто». И в редчайших случаях я, действительно, находил некоторые намёки.

Фридрих Ницше: философ, не поддающийся классификации

В первую очередь, меня поразила фигура, введенная Фридрихом Ницше, которой посвящено множество текстов, толкований, очень противоречивых и разнородных. Это фигура *сверхчеловека*. Если мы внимательно посмотрим на парадигмы, фигура сверхчеловека Ницше окажется некоторой *аномалией* по отношению ко всем этим структурам. *Она не вписывается никуда*. И Ницше, когда говорит о сверхчеловеке, апеллирует только к двум историческим моментам: *к эпохе Возрождения* (к фазовому переходу от премодерна к модерну), где образцовой фигурой для самого Ницше является Цезарь Борджиа, и *к будущей эпохе*, которую Ницше провидит через несколько десятилетий, и которую он, собственно говоря, и определяет как *эпоху сверхчеловека.*

Ницше сам не является представителем парадигмы модерна, он называет её нигилизмом и всячески критикует. Но не является он и представителем премодерна: традиционное общество он защищает лишь эпизодически и полемически, в споре с модерном (который ненавидит). До постмодерна Ницше не дожил, и было бы не совсем корректно считать его предтечей постмодерна (хотя Делёз и Гваттари вслед на Жоржем Батайем считают Ницше своим предшественником, а самих себя — «ницшеанцами»).

Кто такой Ницше с его философией, которая так повлияла на весь XX век (хотя этот век прошел, а Ницше так толком никто и не понял)? Долго думали и спорили, кто он, но постепенно тема закрылась сама собой. Тоже очень странное влияние — эта обратимость интереса в области философии. Был прилив Ницше, отлив Ницше, а в результате абсолютно ничего. Сам он пророчески был убежден, что его главный труд «Как говорил Заратустра» — это книга «для всех, и ни для кого». Она такой и стала. Абсолютно все вменяемые интеллектуальные люди XX века ее прочли, с энтузиазмом наполнились энергией Ницше, но энергия куда-то сама собой ушла, ничего после себя не оставив. И книга, как и во время написания, когда её, кажется, не прочёл вообще не один человек, вновь осталась «ни для кого». «Все» и «никто» не такие далёкие понятия, как представляется на первый взгляд. У них очень много общего. Все и никто могут читать или не читать любые книги, слушать любые мысли, видеть любые образы… Всё это не имеет никакого значения, пока книгу не прочтёт тот, кому она предназначалась. Я думаю, что «Так говорил Заратустра» — это книга, написанная для состоявшегося, созревшего *сверхчеловека*. Вот ему-то и следовало бы её прочитать.

«Победитель Бога и ничто»

Фигура сверхчеловека Ницше, согласно моей гипотезе, является образом, наиболее точно приложимым к той ускользающей фигуре, которую мы обозначили как *«того, кто видит парадигму с обратной стороны; того*, «кто» способен её отчленить от неё самой. Того, «кто» заглядывает по ту сторону матрицы, предопределяющей структуру вещей, структуру субъекта и объекта. И, пожалуй, самым ярким определением, которое Ницше дает сверхчеловеку, и самым близким к интересующей нас теме, является следующее: *сверхчеловек есть победитель Бога и ничто*.

Мы знаем, что сказал Ницше о смерти Бога. Он сказал: *«Бог умер, вы убили его. Вы и я»*. Это очень важная формула из раннего эссе «Безумный», и в «Так говорил Заратустра» она звучала именно так: *«Бог умер, вы убили его. Вы и я»*. Это принципиальное свидетельство, которое исчерпывающе описывает полноту наступившей парадигмы модерна. Модерн основан на презумпции свершившейся смерти Бога. Об этом говорят и картина Мирового Яйца, закрытого сверху, и десакрализация, расколдовывание мира, и научная программа Просвещения, и общий атеистический настрой современной цивилизации. Материалисты на этом настаивают, потребители это подразумевают. Можно и не кричать по любому поводу, что Бога нет, но большинство людей современного Запада и те, кто находится под его влиянием, живут так, как будто Его не было, нет и не будет.

Идея смерти Бога фундаментально определяет парадигму модерна. Сверхчеловек является «победителем Бога» в очень тонком смысле, потому что он, сверхчеловек, находится и вещает в самом центре, в самом *средостении парадигмы модерна*. Сверхчеловек — «победитель Бога», в той мере, в какой он пребывает в модерне, а всякий, кто пребывает в модерне, убивает Бога. Ведь сказано же Ницше — «вы убили его, вы и я». И никто не снимает ни с себя, ни с других ответственности за это деяние.

Но дальше возникает другой момент: сам Ницше абсолютно ясно понимает, что смерть Бога оставляет человечеству и миру одно — *ничто*, поскольку мир создан из ничто, и в креационистской парадигме исчезновение Бога влечет за собой ничто. Чистое ничто — ουκ όν. После Ницше многие философы стали говорить о «европейском нигилизме». Ницше впервые употребил этот термин — *европейский нигилизм*.

Европейский нигилизм, как «расцвет ничто» — это содержание онтологии и антропологии эпохи модерна после «эвакуации» божественного начала. *Когда человек побеждает Бога, человек предстает перед стихией ничто.*

Но поскольку ничего, кроме Бога и ничто, не существует, соответственно, человек мгновенно исчезает и уступает место ничто. *Обычный человек*. Так оно и происходит в постмодерне, и человек, который выводит все следствия из смерти Бога, в конечном итоге, сам превращается в экран, в эрогенную поверхность ризомы, распространяющейся во всех горизонтальных направлениях. Победив Бога, человечество проигрывает ничто. Становится побежденным ничто. *Обычное человечество*.

Но Ницше предлагает *сверхчеловека* как *иную* программу, *иную* судьбу. Побеждая Бога, то есть утверждая модерн, выходя из-под гипноза парадигмы премодерна, сверхчеловек должен *выйти и из-под гипноза парадигмы модерна:* ведь нахождение под гипнозом (суггестией) парадигмы модерна и приводит человека к тому безобразному постчеловеческому состоянию, о котором, кстати, Ницше тоже знал.

Обратите внимание, как начинается книга «Так говорил Заратустра». Заратустра выходит на базарную площадь и предлагает толпе перестать наблюдать за канатным плясуном и излагает ей свое учение о сверхчеловеке. Он рассказывает, что «сверхчеловек есть тоска, брошенная на тот берег». Он говорит: «Что есть обезьяна для человека? Стыд и жалкое уродство. То же самое человек есть для сверхчеловека — стыд и жалкое уродство». Он учит людей на базарной площади о сверхчеловеке, но люди говорят: « Нет, уважаемый Заратустра, давайте мы продолжим смотреть канатного плясуна, мы для этого здесь собрались, а вы мешаете началу шоу». И толпа начинает свистеть и улюлюкать, но Заратустра находится и говорит: «Если вы не хотите слушать о сверхчеловеке, я буду учить вас о последних людях». И тогда он описывает равнодушие последних людей к истине: *«Что есть истина?», — говорят последние люди, и моргают»*. И он учит тогда их тому, что представляет собой «минимальный гуманизм». Это человечество, схлопнувшееся до маленькой ячейки, сидящее перед компьютером, пожирающее

гамбургер и посылающее SMS-ки. Эти последние люди говорят: «Что есть истина?» и моргают, живут, потребляют, смотрят телевизор, сериалы, ездят на курорты, осуществляют шоппинг и пилинг.

Ницше устами Заратустры учил людей на базарной площади тому, что придет на смену тогда ещё достаточно бодренького модерна — в виде *последних людей* — Фукуямы, Сороса, глобализма, Макдональдса. И что же отвечают люди на базарной площади? Они откладывают наслаждения трюками канатного плясуна и говорят: «О, вот это ты, Заратустра, правильно сказал. Дай нам последних людей. Последних людей мы хотим». Заратустра плюнул, взял труп сорвавшегося с каната плясуна, и отправился по своей собственной траектории.

Это очень принципиальная история. Она свидетельствует о том, что и *последние люди* и *сверхчеловек* помещаются Ницше в будущий период смены парадигм. Последние люди не просто обыватели и потребители, это люди, побежденные ничто. В самом модерне эта битва ещё не решена. Люди ещё пытаются что-то противопоставить нигилизму, как-то с ним бороться. Но когда наступает постмодерн, появляются *последние люди*: те, чьими прямыми потомками будут уже постлюди. *Последние люди подписывают своим бытием акт о капитуляции перед ничто*.

Но помимо подавляющей массы последних людей на фазовом переходе к постмодерну Ницше провозглашает и другую фигуру (о которой толпа не захотела слушать). Это *сверхчеловек, победитель Бога и ничто.* В этой победе над ничто он и сразится с последними людьми, проигравшими. Они проиграли битву ничто, сверхчеловек её выиграл. Но этот выигрыш не делает обратимым полную формулу, «победив ничто, сверхчеловек не воскрешает Бога». Это самое интересное. Он остаётся «победителем Бога». Он оказывается в уникальной ситуации — *между парадигм, за их пределом*.

Парадигма премодерна (Бог) отброшена. Парадигма модерна (ничто) преодолена. И вместе с преодолением

модерна, преодолен и постмодерн, который есть удел последних людей, моргающих и разлагающихся в пространстве ускоренной фосфорисцентной аннигиляции в виртуальной реальности.

Получается, что сверхчеловек, чей приход Ницше относил в будущее, т.е. как раз к фазовому переходу от модерна к постмодерну, являясь современником последних людей, к ним никак не относится. В отличие от них, он не побежденный ничто, а его победитель. И его судьба жёстко разведена с судьбой последних людей. Последние люди для него и есть ничто, «прах земли». Он на них плюет, даже за людей не считает. Да и сами они радостно и покорно готовы раствориться в клонах и киборгах, чтобы и след от них простыл…

Введение термина «Радикальный Субъект»

Итак, размышляя о том, «кто» может выйти за пределы парадигм, мы подошли к Ницше. Учение о сверхчеловеке не позволяет нам сделать какого-то однозначного вывода о видовой принадлежности этого «кто». В других местах Ницше самого сверхчеловека называл «белокурой бестией», что не добавляет ясности. Но, пожалуй, самым важным в антропологическом смысле является его определение: *«сверхчеловек — это не человек»*. Я думаю, что сверхчеловек является той фигурой, которую можно взять в качестве *условного названия* для той инстанции, о которой пойдет речь.

Однако, в своем философском анализе, который выстроен на основе парадигмального подхода, я предлагаю другое имя для определения фигуры, о которой мы сейчас говорим. Это *Радикальный Субъект*.

Можно сказать, что «Радикальный Субъект» стоит в синонимическом ряду для приблизительного названия того, «кто» способен увидеть подкладку парадигмы. Это технический термин для обозначения того, что Ницше понимал под «сверхчеловеком», но только применительно к конкретной операции по отслаиванию парадигм.

Сразу замечу во избежание неверных толкований, что это не *просто субъект*, так как субъект инсталлируется парадигмой, как и объект. Не говоря уже о том, что Хайдеггер считает появление самой категории субъекта продуктом философии Нового времени и картезианского рационализма. В таком случае, Радикальный Субъект — это не субъект вообще, ни в понимании Нового времени, ни в понимании премодерна. У Радикального Субъекта есть своё собственное определение и своё собственное место. Это место неотторжимо от пространства парадигмального анализа, описанного в курсе постфилософии.

Радикальный Субъект — это нечто, что находится с обратной стороны парадигм и не совпадает ни с одной из них.

Метапарадигмальное время

Чтобы представить, о чем идет речь, хотя это чрезвычайно трудно, можно предложить следующую схему того, как происходят мутации или авантюры Радикального Субъекта.

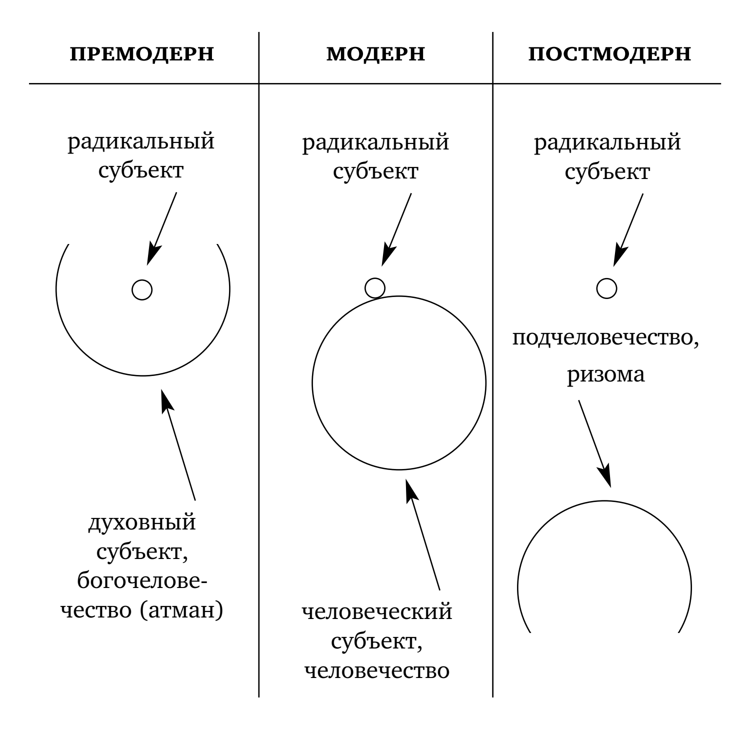
Ницше говорит о сверхчеловеке в будущем времени, при этом он учит о «вечном возвращении», пиком которого как раз и является сверхчеловек. Но учитывая, что структура времени зависит от парадигмы (кстати, идея о «вечном возвращении», лежащая в основе ницшеанского времени, представляет собой попытку вырваться за пределы парадигмы и учредить особую темпоральность), в нашем анализе мы попытаемся распознать Радикального Субъекта, выглядывающего из-за парадигм в различных состояниях. Радикальный Субъект мерцает на *швах фазовых переходов,* но не является их производной. Он не принадлежит ни времени внутри парадигм, ни шкале смены парадигм, которую также можно условно расположить в логическом метапарадигмальном времени — времени фаз Яйца Мира. Следовательно, Радикальный Субъект есть не только в «будущем», он есть всегда, и даже за пределом «всегда» — в *метапарадигмальном «всегда»*.

Если внимательно сосредоточиться на выяснении его метафизической природы, нам станет понятна динамика смены парадигм или телеология этого парадигмального процесса. Нам откроется структура метапарадигмального времени. Этот вопрос на многих лекциях и во время их обсуждения мне задавали внимательные слушатели, но я категорически отказывался отвечать на него. До поры до времени… Сейчас же мы действительно подходим к «детективной» развязке всего нашего курса — сейчас мы узнаем, «кто убил Лору Палмер», и все вещи станут на свои места.

Метаморфозы Радикального Субъекта I: слияние с духовным субъектом в премодерне

Давайте соотнесем Радикальный Субъект, косвенно заявляющий о себе на швах парадигм, с представлениями о субъекте в различных парадигмах.

Представления о субъекте вполне можно связать с фазами открытия и закрытия Яйца Мира. Духовный субъект (в индуизме это «атман») мыслится как *система, открытая сверху*. В этой картине не существует замкнутой черепной коробки, то есть той части, которая отделяет мозг человека от божественных энергий. Интересно, что в древних захоронениях часто находят людей с ритуально пробитыми черепами именно на затылке. Это свидетельствует о том, что в Древности инициатическая идея о необходимости открыть верхнюю часть черепа так, чтобы она не мешала проникновению небесных лучей, воплощалась на практике. Далеким отголоском этого древнего ритуала стало выстрижение цезуры католическим монахом. Сюда же относится и обряд ношения иудеями кипы (ермолки), а мусульманами — тюбетейки или чалмы. Обрядовое отношение к макушке черепа выражает почтение перед лучами, идущими от Первоначала, из метафизических областей, превышающих Яйцо Мира. Символизм покрытия или открытия головы в христианстве, с одной стороны, и иудаизме и исламе, с другой, формально противо-



Радикальный Субъект и его отношение к человеку

положен, но сводится к одному и тому же древнейшему представлению об особом значении «открытости» черепа (как человеческого аналога «Яйца Мира»).

Духовный субъект в парадигме премодерна (особенно в манифестационизме) открыт сверху, и существует нить («сутраттма», на санскрите), которая связывает человеческий дух (субъекта) с Первоначалом, лежащим по ту сторону космического Яйца. Радикальный Субъект в такой парадигме фактически *неотличим* от открытого духовного субъекта, практически совпадает с ним или, точнее, скрыт *за ним, внутри него*.

В этом состоянии его чрезвычайно трудно ухватить, так как рассмотрение богочеловеческого субъекта в парадигме премодерна уводит нас напрямую к высшим нетварным областям, и мы «пролетаем» странную и тонкую инстанцию, которую мы определяем как Радикального Субъекта. Здесь Радикальный Субъект равномерно разлит по парадигме и фактически сплавлен с духовным субъектом. Он невыделяем и неотличим от него, он соприсутствует самой стихии райского богочеловечества и растворен в ней, как соль в воде — когда не понятно, где молекула соли, а где молекула воды. Он нефиксируем, он не имеет топоса, а поскольку парадигма премодерна инсталлирует свое представление о духовном субъекте, и *Радикальный Субъект ничего по своей природе против этого духовного субъекта не имеет*, он соприсутствует с ним и внутри него как не необходимая и не проявленная возможность, как внутренняя камера, до которой не доходят руки, как карман в комбинезоне, в который никто ничего не кладет и ничего оттуда не достает, в силу его ненужности — остальных карманов хватает. Радикальный Субъект в парадигме премодерна — это практически неощутимая, необязательная, *прозрачная* инстанция, которая в целом созвучна с духовной субъектностью, резонирует с ней, благожелательно и уютно чувствуя себя в условиях, когда череп открыт к надмирным лучам Первоначала.

Когда мы рассматриваем антропологию мира Традиции, мы не видим Радикального Субъекта, мы видим духовный субъект. Радикальный Субъект за ним просто исчезает, никак не давая о себе знать.

Метаморфозы Радикального Субъекта II: эмиграция на периферию человеческого в модерне

При наступлении парадигмы модерна, когда субъект переходит от духовного и открытого к узко человеческому (гуманистическому) субъекту, от богочеловечества к человечеству, рождается *автономный индивидуум*. Это человек, совершенно специфически закрытый сверху и (пока ещё) снизу. Такое антропологическое состоя-

ние представляет собой полный аналог закрытия Яйца Мира сверху. Человек есть только он сам, его субъектность (на сей раз в строго картезианском смысле) означает только себя саму и определяется через мышление. Обратите внимание на символизм закрытого черепа и автономного мышления. Мысли человека никуда не уходят из его головы, они не взаимодействуют с энергиями Первоначала, циркулируя по замкнутому кругу.

Здесь Радикальный Субъект *меняет свое отношение к человеку*. Он *перемещается на периферию человеческого*. Он еще не выделен как таковой из человеческого вида, сохраняет связи с человечеством, но принадлежит к сфере того, что называется «маргинализмом», «нонконформизмом» или «революционным подпольем», в широком смысле. Следы Радикального Субъекта в эпоху модерна можно обнаружить в закрытых эзотерических орденах, в экстремистских политических организациях, среди нонконформистов, художников, людей искусства, среди одиноких гениев и денди — одним словом, среди тех, кто находится на краю общества. Ницше говорил, что *«предвидит тот момент, когда последний благородный человек станет нижайшим «чандалой», «неприкасаемым»*.

Но в буйстве последних аристократов, типа маркиза де Сада, в бешенстве радикальных философов и поэтов, типа Рэмбо, Лотреамона, Малларме, Батайя, в политических экстремистах (как левого, так и правого толка), в крайних социалистических, монархических или фашистских ячейках, среди художников и писателей авангардного направления, для которых «статус кво» отвратительно и неприемлемо, на периферии общества, среди контрэлиты можно увидеть далёкий отблеск Радикального Субъекта, который не столько клонит к чему-то конкретному, сколько пребывает в том пространстве радикального несогласия, где он только и может находиться.

Программа Радикального Субъекта в закрытом Яйце Мира не имеет ясной концептуальной структуры. Пребывая в революции (или контрреволюции), он свидетельствует скорее о своем великом отвращении, нежели выступает с конкретными предложениями. Обратите внимание, как легко экстремист Савинков в «Коне бледном» и в «Коне вороном» меняет свои политические опции. То он за коммунистов, то за эсеров, затем он за фашистов, а позднее он опять готов быть за коммунистов. Однако некоторые обертона мыслей, текстов, галлюцинаций и дел Савинкова, Малапарте, Лотреамона, Батайя, Юнгера, Селина свидетельствуют, что где-то на самом далёком контуре, в предельном удалении от истеблишмента, от центра, на периферии культуры, политической жизни, в революционных ячейках, которые ведут обреченную борьбу неизвестно за что и против всего, живут *искры сверхчеловека,* революционера без политической программы, ниспровергающего модерн, но не призывающего и к реставрации. Мы снова здесь сталкиваемся с ницшеанским сверхчеловечеством, которое побеждает Бога и ничто, но не параллельно и не последовательно, а *одновременно*. Это радикальное свехчеловечество бросает вызов человеческому архетипу, от которого начинает последовательно и планомерно *дистанцироваться*.

Логика автономного индивидуума у сверхчеловека становится *сверхлогикой сверхавтономного сверхиндивидуума*. В научном и академическом смысле судьба Ницше — это судьба профессора-неудачника на предельной периферии академического мира. Этот человек рассказывает двум-трем спящим студентам гениальные прозрения о пантерах, о звездах внутри, о вечном возвращении, о метафизике танца, о Вагнере и Бизе — и всё это проваливается в кромешную чёрную пустоту при фундаментальном непонимании ни друзьями (которых почти не было), ни противниками (у Ницше не было даже противников! — таким законченным придурком и ничтожеством его считали при жизни). Его судьба — образчик *мышления на крайней периферии человечества*. Одной ногой он уже стоял где-то по ту сторону, в мирах Диониса, в делириуме плачущей по нему клиники, но, с другой

— всё же периодически умудрялся сообщить горстке неразбежавшихся от его экстравагантности студентов, великие истины о том, как всё обстоит *на самом деле*.

Радикальный Субъект в модерне отходит от центрального субъекта, от субъекта-нормы на самую далёкую дистанцию. Он есть собирательный субъект революции, оппозиции, отвержения; субъект, который говорит «нет» модерну — субъекту модерна, объекту модерна, модерну как парадигме.

Метаморфозы Радикального Субъекта III: разрыв с человечеством

На следующем этапе, в период постмодерна, происходит новая метаморфоза Радикального Субъекта. Здесь Радикальный Субъект вообще прощается с человеческим архетипом, то есть с субъектностью гуманистического периода. Здесь в полной мере начинает действовать формула Ницше: *«Сверхчеловек — это не человек»*. Радикальный Субъект не находится ни в центре человеческого (как в премодерне), ни на периферии человеческого (как в модерне). Он не солидарен с открытым субъектом премодерна, но и не противостоит более закрытому субъекту модерна. Он окончательно разрывает все связи с субъектом как таковым. В постмодерне Радикальный Субъект не субъект вообще.

Но одновременно с этой субъектностью прощается и уже знакомая нам ризома. Человек стал человеко-экраном, делёзовской человеко-кошкой. (Односекундная эстрадная звезда Маша Ржевская пропела важный манифест постчеловечества — «Когда я стану кошкой». На самом деле, она уже стала кошкой, капризно-уютным писком протекающей сквозь пальцы плоти в механических клещах электрического шоу-бизнеса. Все люди постмодерна уже давно стали кошками: им остались «воробьи», «крошки», «стеклышки» — расколотые и разрозненные фрагменты экзистенции, полностью оторвавшиеся от индивидуума).

В постмодерне происходит сложный разрыв антропологической сферы, в результате которого обнаруживаются две фигуры — ризома и Радикальный Субъект, запредельные по отношению к субъекту и человеку.

Из последних людей возникают, вываливаются, вылупляются постлюди: подчеловеческие ризомные массы, мировая сингулярность множеств, о которых пишут Майкл Хардт и Тони Негри в «Империи». Постлюди, сращенные с компьютерами, с датчиками, цифровыми процессорами, киборги «нового мирового порядка». С другой стороны, впервые Радикальный Субъект, который в эпоху богочеловечества был неотделим от тайных глубин человеческого архетипа, покидает свою клетку, своё прибежище, свою форму.

Сверхчеловек (Радикальный Субъект) окончательно обнаруживает свое наличие, выглядывает из-за маски субъекта (в широком смысле — как открытого, так и закрытого) в тот момент, когда происходит последняя смена парадигм.

Дифференцированный человек в традиционализме и марксизме

Здесь мы подходим к самому важному: когда кончается премодерн, Радикальный Субъект, ранее практически тождественный обычному (открытому) богочеловеческому субъекту, впервые обозначает себя через то, что *открытый субъект кончается, а он — нет*. Всё изменяется, а он — *нет*. Всё подвергается воздействию новой инсталлированной парадигмы, а он — *нет*. Он продолжает быть тем, кем он был раньше *как ни в чем ни бывало*. Тем самым он впервые даёт знать, что власть парадигм не абсолютна.

Теперь мы его уже отдаленно обнаруживаем, уже можем как-то заметить… Хотя его еще очень сложно поймать, схватить, идентифицировать, локализовать… Для этого надо будет разгрести завалы нонконформистского маргиналитета, где — помимо собственно Радикального Субъекта — было собрано очень много всякой сволочи,

но мы уже начинаем нащупывать то социальное, психологическое, эстетическое, философское пространство, где нам надо его искать.

Парадигмы перемалывают всё. И парадигма модерна перемолола всю парадигму премодерна, а то, что не перемолола, то перемелет, да и неважно, перемелет ли она всех мусульман, христиан или не перемелет. Лучше бы попыталась это сделать. Потому что, если перемелет, то докажет, что никакие это не христиане, не мусульмане, а просто сурки, которые находятся под гипнозом той или иной матричной системы. А вот Радикального Субъекта перемолоть не может ничто, потому что он от этих парадигм фундаментально и принципиально свободен.

Традиционализм демонстрирует возможность оперировать с парадигмой достаточно свободно. В рамках модерна, в его сердце, выбрать парадигму Традиции в качестве полноценной волевой альтернативы, может только очень специальное существо. Это не просто нонконформизм, это посягательство на всевластие парадигмы. А если продолжить, то не просто на всевластие парадигмы, но на всевластие всех парадигм.

Но в этом отношении и Маркс является показательным явлением, поскольку он попытался через свой критический метод осмыслить *темную машинерию капиталистического мира*, осмыслить *как* устроена парадигма модерна, с глубокой внутренней уверенностью, что в её основе лежит *какой-то подвох.* Это огромная вещь. И это во многом ему удалось, отсюда и притягательность марксизма. Марксисты и позже большевики понимали всё значение борьбы идей, а также необходимость выведения «*нового человека*». Личность «профессионального революционера» и так несёт в себе некоторые героические и сверхчеловеческие черты. В социалистическом обществе планировалось (через повышение «сознательности»!) воспитать кардинально новых людей, в которых отсутствовала бы классовая предопределенность. При этом наиболее радикальные марксисты бросали вызов самой «буржуазной

антропологии», и в некоторых случаях (военный коммунизм в Советской России, годы правления Пол Пота и Янг Сари в Камбодже) искоренение буржуазии как класса приводило к систематическому геноциду. *В мистерии уничтожения старого человечества должно было родиться, созреть и закалиться новое существо*.

Критика современного мира традиционалистами, хотя и не столь развита, популярна, логически и «схоластически» обоснована, на самом деле, не менее, а более фундаментальна, нежели марксизм. Неслучайно Рене Аллё в своей статье сравнивает Генона с Марксом. Казалось бы, совершенно разные фигуры. Но они, действительно, близки в том, что и тот и другой вскрывают искусственную природу парадигмы модерна, причем, Маркс частично, а Генон — абсолютно. Генон еще больший революционер, чем Маркс. Он говорит: «Коллеги, мы имеем дело с парадигмой, матрицей; нам запустили ложную программу, а сейчас мы запустим другую». И запускает эту другую парадигму в форме традиционализма. Причём это программное обеспечение с «открытым кодом». Генон не просто описывает Традицию, но и показывает, как она устроена, *даёт её чертежи*.

Здесь интересен не столько даже сам традиционализм, сколько способность какого-то существа, находящегося в самом ядре модерна, в сытой буржуазной Франции начала XX века, радикально «послать к чёртовой матери» всю парадигму модерна и заявить о своей верности парадигме премодерна — экстравагантной, нелепой, невменяемой, категорически неприемлемой в то время всеми социальными секторами без исключения. Отсюда вытекает *колоссальный революционный потенциал* Рене Генона.

Не менее революционен и потенциал барона Юлиуса Эволы, что совсем откровенно проявляется в книге «Cavalcare il tigro» («Оседлать тигра»), где он описывает феноменологию того, что мы называем «Радикальным Субъектом», феноменологию человека, абсолютно не принадлежащего миру современности, который, находясь на пери-

ферии (или даже в центре этого мира), — демонстрирует свою полную независимость от его суггестий.

В книге «Оседлать тигра» («Cavalcare il tigro») Эвола откровенно говорит: «Не надо нам возврата ни к какой традиции», и утверждает концепцию *дифференцированного человека* (l'uomo differenziato) — обособленной личности, достаточно близкую к концепции Радикального Субъекта. По меньшей мере, в эту дифференцированную личность — в форму *традиционалиста без традиции*, отвергающего парадигму современности, утверждающего парадигму премодерна, но не являющегося суггестивно загипнотизированным ни той, ни другой парадигмой — облечен Радикальный Субъект.

Для нас чрезвычайно важно, что традиционалисты в стиле Эволы или дифференцированные люди, о которых он пишет и которых крайне сложно встретить в настоящем, на самом деле, не являются инерциальными носителями премодерна.

Бессознательных носителей инерциального премодерна, проступающего сквозь модерн и живущего в модерне, сколько угодно. Мы сами, наши родственники, люди восточного мира, Японии, России, и даже множество западных людей являют собой частичных представителей Традиции. Всякий, кто пока еще видит сны, читает сказки, испытывает чувства, способен созерцать образы — уже аффектирован традицией. Есть к тому же мифологическая структурализация нашего бессознательного, архетипы, гены. Нет ничего странного в том, что в современном мире есть всплески Традиции, более того, современный мир сам по себе достаточно локален. Несмотря на универсализм и силу гипноза своей парадигмы, он аффектирует, как правило, только рациональную часть, бессознательная же часть (представляющая собой прямое наследие премодерна) только покорежена, но не уничтожена, не изжита парадигмой современности. Это как раз понятно, и не представляет большого интереса для нас в данном случае.

Дифференцированным является не тот обычный человек, который имеет в себе инерциальные элементы Традиции, а тот, кто способен оперировать с парадигмами, тот, кто прекрасно понимает модерн, кто понимает модерн как парадигму, кто прекрасно понимает Традицию как парадигму, и кто способен с этими парадигмами быть, манипулировать, иметь дело. Вот кто такой дифференцированный человек, обособленная личность.

Это никоим образом не человек, просто проспавший факт, что парадигмы сменились. А ведь большинство людей просто спит и не подозревает, что происходит в самых основных узлах бытия — и самое главное, что происходит в метапарадигмальном пространстве и развивается в метапарадигмальном времени. А тот, чье сознание спит, никого не интересует, и этим сном даёт право тем, кто проснулся, обращаться с ними как с объектом. Это понимают все вменяемые существа: ведь *«самые страшные войны ведутся в духе людей»* (как говорил Артюр Рэмбо).

Консервативная Революция

Еще одно показательное направление, хронологически связанное с эпохой модерна и близкое к кругу общения Эволы — движение Консервативной Революции, Konservative Revolution в Германии. Это интеллектуально-политическое течение косвенно, но очень тонко резонирует с той проблематикой, о которой мы сегодня говорим. К нему принадлежали и Мартин Хайдеггер с его колоссальными реконструкциями фундаментальной онтологии, и Артур Мюллер ван ден Брук с его концепцией «Третьей Империи» в метафизическом и социально-политическом смысле, и Эрнст Юнгер с его теорией «Труженика», и Освальд Шпенглер со знаменитой эпохальной книгой «Закат Европы, и крупнейший юрист XX века Карл Шмитт, и десятки других громких имен.

«Консервативная Революция» ставила в центре внимания ницшеанскую проблематику и вдохновлялась во

многом вектором «сверхчеловека» — *идеей свободы от модерна без прямого возврата в премодерн*. Это была группа дифференцированных людей, революционных денди, как правило, крайне правых аристократических взглядов, которые шли в революцию не от недовольства внешними условиями своего существования, но оттого, что *они были победителями Бога и ничто*. Их не устраивало простое инерциальное продолжение парадигмы премодерна и, одновременно, они никаких иллюзий относительно модерна не испытывали.

Вспомним, что Радикальный Субъект находится в эпоху модерна на периферии человеческого. Логично поэтому, что и большинство мыслителей, публицистов, философов и политических деятелей Консервативной Революции находились на периферии мейнстрима. Пример Эволы показателен: он был на периферии в эпоху фашистской Италии (из-за его антикатолических экстравагантных взглядов), потом был изгоем в послевоенной демократической Италии (из-за его «фашизма»), а в до-фашистской Италии он тоже был на периферии, хотя тогда он был совсем молодым и принадлежал к кружку дадаистов (причём рисовал замечательные картины, которые на своих выставках рекомендовал зрителям созерцать, обязательно приплясывая джигу или чарльстон). Несколько полотен Эволы до сих пор можно увидеть в римском «Музее изящных искусств». Он также писал дадаистские стихи, дружил с Тристаном Царой. Всю жизнь он прожил маргиналом при всех режимах, а был одним из глубочайших мыслителей XX века. Генона же при жизни, кажется, вообще никто не знал, кроме горстки последователей и оккультистов. Другие деятели Консервативной Революции тоже умудрялись проходить мимо всех кормушек и хлебных мест, и даже когда их идеи (пусть и относительно и на время) побеждали, их опять уносило во «внутреннюю эмиграцию». Таково было их аристократическое предназначение, судьба Радикального Субъекта в эпоху модерна.

«Зверь» в постмодерне

Теперь несколько слов о *звере*. Дело в том, что когда мы уходим за рамки представления о человеческой парадигме (что происходит в постмодерне), мы волей-неволей начинаем говорить о других видах. Для того, чтобы человеку эффективно выйти за пределы своего вида (особенно если речь идет о том, что ему надо спуститься ниже самого себя), есть единственный способ как-то сохранить определенную преемственность и одновременно от нее отказаться — это *стать зверем*.

Тематика зверя очень фундаментальна для постмодерна, и если мы внимательно посмотрим на феноменологию ризоматического существования шизоидных масс, описанных у оптимиста шизоанализа Делёза и у пессимиста шизофренических масс Бодрийяра, мы увидим постоянно просвечивающий код бастердизации (в прямом смысле) — появлении типа человека-свиньи, человека-кошки, человека-собаки.

У писателя Юрия Мамлеева есть очень пронзительный ранний рассказ «Голос из ничто», где повествуется о существовании разумной деятельности в некоторых особенных волевых и сознательных существах, *спустившихся ниже низшей границы человеческого архетипа*. Они ещё не становятся животными, не могут стать животными *до конца* — хотя бы потому, что человек никогда не был животным, но в первую очередь, потому, что ими движет *идея стать животным*. Человек никогда не был животным, животное не может стать человеком. Но чисто теоретически и в своей идее, в своей воле, в своем парадигмальном устремлении человек, всё же способен стать *почти животным*; это будет плохое, больное животное, ужасное, но *вроде как* животное — *почти-животное* (через дефис). Неслучайно образы, связанные с Апокалипсисом, с концом времен, с тем, как Традиция предвидит открытие Яйца Мира снизу (т.е. постмодерн), часто сопряжены с фигурой зверя.

Зверь Апокалипсиса, звериное число 666 (которое есть одновременно и число человеческое (!) и в котором

зашифровано имя Антихриста) проблематика θέριον (зверя), τό μέγα θέριον (великого зверя) находится в центре постантропологической проблематики.

Этот бывший (вчерашний) человек и новообразованный *зверь* живет прямой и нерепрессированой рациональными системами телесностью, раскатанной, как ризома, по горизонтальному плану мирового экрана (мирового интернета, рекламных баннеров, поверхности телевизора). Он есть шизоидный животный постсубъект, свободный от любых, даже самых древних табу, вправленный в волны безграничной (несфокусированной ни на каком, даже самом «смутном объекте желаний») сексуальности. Это искусственно, парадигмально и посткультурно выведенный *человеко*-зверь (не настоящий зверь, и не настоящий человек), а если и зверь, то такой, какого никогда не было и который не *предшествует* человеку, но ему *последует*. Это специфически *человеческое зверство* является одним из лейтмотивов постантропологического пейзажа.

Но стоп! Здесь начинается самое интересное: кем Ницше называет *сверхчеловека? «Белокурой бестией»,* то есть *белокурым зверем*. Это говорит о том, что антропологическая проблематика и понятие человека как такового, больше уже *не применимы* для описания тех явлений и тех сущностей, которые *приходят на смену человеку в постмодерне*. Постантропологический пейзаж — это пейзаж, где основная драма разыгрывается в *зверином* пространстве. Постчеловек — это неозверь, новый зверь. Новая звериность (новая дикость) означает, что шизоидные масс не просто идут в сторону деградации, рассеиваясь по соблазнительным вспышкам экранных фантомов, но вовлекаются в довольно конкретно организованный водоворот, в «*вортекс свиновселения*».

Обратите внимание, как любят постмодернисты метафору «бесовской текстуры», которую Делёз и Гваттари употребляют для того, чтобы описать качество текста без автора. Мы уже говорили, как она связана с евангельским сюжетом об изгнании Христом легиона бесов из бесноватого и вселении этих бесов в свиней, бросившихся с обрыва. Для Делёза и Гваттари это вполне приятный постмодернистический процесс. Бесовская текстура образуется при изгнании из человека бесов и их переселении в текст. Здесь мы сталкиваемся с идеей «радостного баланса» и взаимогармонии между бесами, свиньями и человеком, при том, что человек и свиньи рассматриваются как временные стоянки для случайной и разнообразной игры *временного бесовского коллектива,* разлагающегося и слагающегося в новые группы.

Процесс появления «бесовской текстуры» может быть описан как переход *от человека к недочеловеку*, Untermensch, но так как этот термин вызывает неприятные исторические ассоциации, лучше его не использовать. С точки зрения традиционалистов, здесь активно включаются в работу «орды Гогов и Магогов». Оптимисты постмодерна с радостью принимают эту метафору и весело провозглашают от себя лично: «Вот именно, бесы, бесы, имя нам легион…» Только на сей раз не свиньи бегут к обрыву, а философ Жиль Делёз, озверевший от своих мыслей, топоча, подбегает к окну и прыгает туда, как свинья с обрыва.

Но всё очень непросто с *этим* зверем. Ведь «зверь» — это концепция человека, выдуманная человеком. Для самих зверей зверей нет. Для них есть что-то другое. Они не *становятся* тем, кто они есть — ежами, белками, ящерицами, воробьями, кошками. Они являются ими. У них самих и в них самих нет *идеи зверя*. Идея зверя, концепт зверя, представление о зверстве — это *сугубо человеческое порождение*. И настаёт момент, когда человек хочет *стать продуктом собственной мысли*, то есть зверем.

Интересно, что в каком-то смысле сверхчеловек (как «белокурая бестия»), а значит, и *сам Радикальный Субъект* ему в этом подыгрывает.

Совсем страшные уже пошли реальности… Чуть позже попробуем выяснить, в каком именно смысле он это делает.

Радикальный Субъект как самостоятельный полюс

Теперь несколько иллюстраций. В постмодерне Радикальный Субъект (сверхчеловек) впервые *обнажается* и выступает как самостоятельная фигура. Обратите внимание, что в постмодерне разлетается вдребезги вся антропологическая сфера, сохранявшаяся и в премодерне и в модерне. В рассыпавшемся человечестве окончательно расходятся между собой Радикальный Субъект и неозверь, ризоматический желающий стать зверем экс-человек. И оба они представляют собой *два полюса постантропологической, постчеловеческой картины*.

Здесь и только сейчас Радикальный Субъект может дать о себе знать спокойно и безо всяких связей, во-первых, с излишней центральностью, которой он обладал в духовном богочеловечестве, и во-вторых, с излишней маргинальностью, в которую он был обернут в эпоху модерна. Радикальный субъект теперь и не централен, и не маргинален, он просто *отличен*. *Таким* он не был никогда.

Тут-то мы и подходим к тому, что единственным заинтересованным в смене парадигм оказывается сам Радикальный Субъект, который не может быть познан и не может быть проявлен в парадигме Традиции, недостаточно хорошо себя чувствует в парадигме модерна, но обнаруживает свое собственное отличие от остальной среды *только в парадигме постмодерна,* выступая здесь как абсолютно самостоятельное явление — не парадигмальное, а постпарадигмальное, метапарадигмальное. Таким образом, только в постмодерне Радикальный Субъект может манифестировать свое основное качество — *полную независимость от всех парадигм*.

У Радикального Субъекта есть своеобразная генеалогия. Генеалогически он сопряжен с манифестационистским эзотеризмом, притаившимся когда-то в сени креационистских догматов; с радикальным традиционализмом, отказавшимся признавать полномочия модерна, legacy of modernity, и волевым образом восстановившим

схему Традиции даже в сердце обескровленной современности; с буйным сверхчеловеком нонконформистской среды эпохи модерна с неопределенной политической ориентаций, направленной радикально против нигилизма Нового времени (против ничто современности — за всё остальное, за всё вместе, одним словом, неизвестно за что)… Но в постмодерне он уже ни во что более не обёрнут, никак более не замаскирован. Он представляет собой только самого себя. Его зовут *«Радикальный Субъект»*, и он не имеет никакого отношения к субъекту. Его зовут *«сверхчеловек»,* и мы знаем кто он и что он не человек.

Смена парадигм имеет автора

Если внимательно проследить за логикой Радикального Субъекта, станет очевидным, *кто* стоял за сменой парадигм, *и какова* цель смены этих парадигм. Сами парадигмы не могут меняться, это не в их интересах. *Кто-то ими двигает*.

Могут сказать: это просто остывает Вселенная, действуют законы манифестации. Но если законы манифестации представляют собой однократно заданную необратимую механическую фатальность, то бытие, вся человеческая история и сама смена парадигм *не имеют никакого смысла*. Судьба мира *не может быть чистой механикой.* А если она — чистая механика, то это судьба *поддельного мира*, симулякра Вселенной. Настоящий мир, настоящая Вселенная, настоящее сущее должны управляться *высшей и свободной волей.* Чьей волей? Мы нашли ответ: *волей Радикального Субъекта*, который и дирижирует сменой парадигм, организует процесс открытия и закрытия Мирового Яйца для того, чтобы высветить свое собственное проявление.

И не будь «смерти Бога», не будь полной деградации при переходе от премодерна к модерну, не будь закрытия Мирового Яйца сверху, мы бы ничего не узнали о Радикальном Субъекте, мы бы о нем не задумывались, и его бы никогда не появилось. Соответственно, фундаментальный эксперимент по смене парадигм *имеет автора*.

Felix culpa Есть в пасхальной католической мессе (Exultet «Возрадуемся») такие слова: «O felix culpa, quae talem ac tanctum meruit habere Redemptorem» («О, вина благодатная, столь великого Искупителя нам давшая!»). Речь идет о том, что если бы, согласно христианской теологии, праотцы не совершили преступления, culpa, они бы остались в раю, и *Бог бы не воплотился*. Конечно, им было бы хорошо, они бы остались в прекрасном месте, но их человечество было бы только человеко-человеческим, не было бы боговселения и обожения. Это фундаментальный теологический момент, felix culpa. В католицизме он подробно истолкован, но вписывается в логику и восточной патристики, православного богословия.

Переводя на постфилософский язык, можно сказать, что для Радикального Субъекта «felix transition», то есть «*благословенна трансформация парадигм*», а значит, имеет свою логику и свой смысл, и главное, свою цель, и падение, и закрытие Мирового Яйца сверху, и его открытие снизу, и вырождение людей в постлюдей. Это вырождение, появление последней сволочи постмодерна, этих шизофренических масс, неозверья, имеет свое значение для демонстрации фундаментальной и абсолютной метафизической полноты и правоты определенной инстанции (Радикального Субъекта), и в ее интересах и только в её интересах проверить на прочность, на метафизическую адекватность всё то, что подпадает под суггестию матрицы (какой бы она ни была — пусть райской и манифестационистской), и доказать тем, кто не попадётся на этот многоэтажный страшный мировой соблазн, кто переварит ее излучение, кто останется стоять тогда, когда все лягут, что они есть победители и всё выполнили как надо.

Эвола часто употребляет формулу «anima stante et non cadente» — «душа стоящая и не падающая». Это о Радикальном Субъекте. Хорошо то, что стоит, когда всё стоит. Но стократ хорошо то, что стоит даже тогда, когда всё вокруг рушится.

Сложный путь, но таков он.

Каим и традиция исмаилитов Приведём несколько мифологических примеров, которые можно было бы рассматривать как, своего рода, иллюстрации сказанного. В исламской традиции, в крайнем шиизме существует такое направление, как исмаилизм, шииты-семиричники, которые заканчивают признание священных имамов на Садыке, седьмом имаме, и не признают остальных пяти, которых шииты-двенадцатиричники признают. В исмаилитском гнозисе содержится интересная эсхатологическая и космогенетическая конструкция, которая чем-то напоминает ту модель Радикального Субъекта, которую я изложил выше.

Устройство мира, согласно исмаилитской концепции, приблизительно таково: существует десять интеллектов (aql — по-арабски), десять эманаций Божества, десять проявлений (манифестаций). Они идут по очереди — первый интеллект, второй, и так до десятого. Если первый интеллект проявляется из высшего Божества беспроблемно, второй из первого также беспроблемно, то третий интеллект вдруг начинает *сомневаться*.

Он размышляет так: «Ну первый, это понятно, там есть божественное Не-Бытие, и есть первоопределение, первобытие. Второй — тоже понятно. А третий — не слишком ли много интеллекта? Если Бог един, то сколько нас? Ну, хорошо, один. Ну, два. Ну, три уже слишком!» И посещает этот третий интеллект некая коварная мысль: «А не послать ли эти два первых интеллекта к чертовой матери и не утвердить ли меня самого как единого: ведь, на самом деле, зачем мне эти два посредника? Если Бог един, то я и есть Бог, а если он единственен, то всё равно, как ему поклоняться — через два первых интеллекта или напрямую. Он не соизмерим ни с чем, если он единственен». Так говорит в сердце своём третий интеллект, с намёком: «а эти-то двое здесь причем?»

Это доктрина духовного тавхида («реализации единства»), очень тонкая вещь. Эта доктрина ставит акцент на

том, что у «Бога нет сотоварищей». Вот третий интеллект пытается осуществить своего рода тавхид. Он говорит: «Нечего мне здесь ставить над собой моих иерархических коллег. Есть принцип, есть я, а эти мне не нужны».

Но эта темная мысль (подозрение) оказалась не слишком удачной, поскольку сила божественных пневматических законов вошла с ней в противоречие и скинула сомневающуюся сущность с прекрасного третьего места на десятое. Так *третий интеллект становится последним интеллектом*. Но падение его на этом не заканчивается, поскольку сомнение было слишком фундаментальным, и его крутит дальше.

Он создает из себя видимую Вселенную, и задает ей циклическое развитие, которое двигается по линии цикла от высшей к низшей точке. В ходе всего этого интеллектуального, космогонического и священно-исторического процесса сам десятый интеллект (бывший третий интеллект) воплощается в мир, становится *человеком духовным* («adam ruhani»).

Он последовательно (иногда и одновременно) воплощается в череде пророков, духовных деятелей; его задача, с точки зрения исмаилитского гнозиса, сделать из имплицитной, присущей ему, внутренней *тени сомнения* четкий внешний образ, т.е. экстериоризовать свою «*тёмную мысль*», избавиться от неё, воплотив в наглядную и зримую действительность.

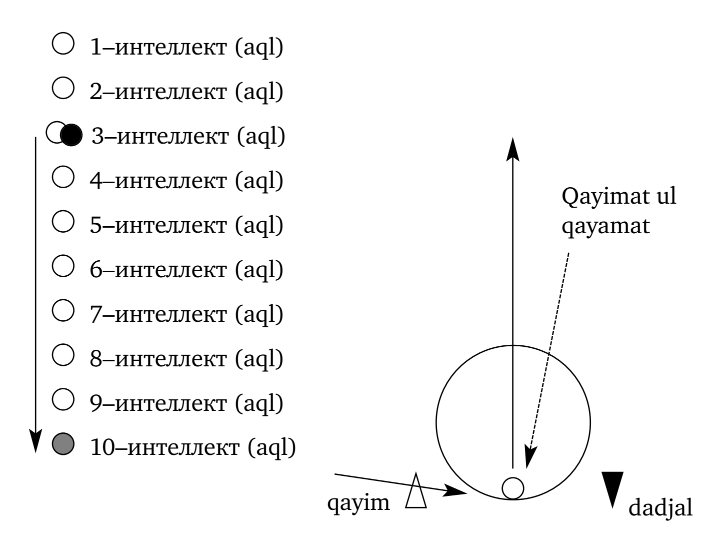
И вот когда он проходит весь цикл до самого низа, до конца истории, он сталкивается с тем, что повлекло его падение, как с полностью отличной от себя фигурой. Исторгнутая из него самого «темная мысль» становится *антихристом*, «мировым даджалом», «лжецом». (Современные мусульмане, видимо, справедливо, отождествляют «даджала» с Соединенными Штатами Америки, а православные отождествляют их с антихристом, тоже, скорее всего, справедливо).

Сам же третий (позже ставший десятым интеллект), в конечном итоге, обнаруживает себя как *Ка'им* (воскреси-

тель), который в конечной битве (Endkampf) сражается с темным началом, то есть *со своим собственным сомнением*, воплощенным вначале в глобальный внешний мир, затем в его деградацию, а наконец в *мировое постмодернистическое зло* (с даджалом). С победой над этим злом связано событие, которое называется в исмаилизме «каямат-уль-каямат» («воскресение всех воскресений»). Ка'им (как финальное воплощение третьего интеллекта) побеждает даджала (как сомнение этого же третьего интеллекта).

И далее, благодаря тому, что вся операция успешно завершена, происходит революционное восхождение Ка'има назад — на свое почетное (но, увы, третье) место. Однако уже без тени сомнения.

Так исмаилиты видят мировой исторический процесс, и эта мифологическая конструкция тонко намекает на приключения и перевоплощения Радикального Субъекта при смене парадигм.



Структура исмаилитского гнозиса

Пистис София Для иллюстрации темы Радикального Субъекта можно привести в пример также гностическую концепцию «Пистис Софии», содержащуюся в учении раннехристианских барбело-гностиков.

Согласно тексту «Пистис София», существует 12 высших эонов, над ними (или в центре их) 13-й эон. В высшем эоне пребывают различные архонты — женские и мужские, так называемые «сизигии», то есть пары архонтов (мужские и женские). И вот, один женский архонт по имени Пистис София, не очень важный архонт, довольно периферийный, вдруг заподозрил, что в мироздании есть какой-то изъян, закралась какая-то ошибка. Вроде всё нормально, но *что-то не то*… И тогда Пистис София обратилась в молитве к «*высшему свету*». Она заметила (или ей показалось?!), что где-то сверху в один из моментов перемещения цикла эонов мелькнул *высший, нездешний свет*. И услышала она сладкие голоса, которые звали ее туда, на ту сторону.

И тогда Пистис София выдвинула властителю 13-го эона, могущественному Иолдабаофу, своего рода «претензию»: «Мол, несмотря на то, что ты считаешь, что ты здесь главный, по сути, это не так, выше тебя есть «высший свет» (правда, его не видно никому, и есть ли он на самом деле, это ещё вопрос)». Но Иолдабаоф был могущественным архонтом и время не терял. Он ответил Пистис Софии тем, чем мог. Он дал ей мощную пощечину, она закрутилась, выпала из 13-го эона, потом перескочила на 12-й, 11-й, 10-й, проскакала по всем эонам и упала во тьму кромешную, туда, где жил *дракон внешних сумерек*. Упала ниже низшего — туда, где, по Делёзу, живут ризомы, а, согласно традиционалистам, Гоги и Магоги.

Но когда Пистис София пришла в себя после головокружительного падения, она испугалась, ей стало очень плохо, она попросила прощения за то, что сделала, что не сдержалась, что поставила под сомнение могущество Иодалбаофа. Но при этом она прошептала: «*Всё равно я верю в высший свет*». Пистис София сказала: «Несмотря на то, что Иолдабаоф оказался, таким сильным и жестоким, и смог меня сбросить во тьму кромешную, я от своих претензий не откажусь». Пистис София молилась и рыдала, каялась и настаивала на своём. Так прошли века, и боль её росла, а решимость её пропадала…

И тогда наступает удивительная вещь. Пистис София то ли увидела *свет*, то ли ей показалось, что она его видит, — эти высшие метафизические реальности настолько тонки, что подчас легкое сомнение может кончиться плачевно, и нетрудно сбиться, приняв одно за другое. Итак, то ли увидела, то ли показалось. Но во всяком случае, когда она уже ни на что не рассчитывала и просто рыдала («на рецех Вавилонских» или как жена Гектора Андромаха, увезенная Пиррусом, кстати, плач Иеримии гностиками растолковывался как плач Пистис Софии), случилось невозможное: разверзлось небо и в 13-й эон тайно вступила Первая Мистерия, то есть тот самый свет, который она заметила. И *она оказалась права*.

Тогда Первая Мистерия пронизала все эоны, разогнала и переставила местами всех коллег-архонтов, которые там копошились, и вывела Пистис Софию к достойной новой жизни.

На этом рукопись обрывается, и судьба Пистис Софии, ее окончательное возвращение к высшей небесной стране откладывается (по крайней мере, оно не описано). Но, по меньшей мере, из внешних сумерек ее Первая Мистерия, воплотившаяся в гностическом Христе, выводит. Однако предполагается, что дальше последует полный возврат, «свершение всех свершений» и ее страдания будут полностью оплачены.

Эта мифологическая история, как и космологически-эсхатологический сюжет исмаилитского гнозиса, довольно тонко резонирует с темой Радикального Субъекта.

Эта авантюра, направленная на то, чтобы рискнуть перспективой золотого очарованного мира, участием в высших онтологических небесных сферах и полным бла-

гополучием, пойти на риск любви к нищете, на риск «кенозиса», (обнищания, умаления) для того, чтобы в критической, эсхатологической ситуации, доказав свое отличие от тех парадигмальных матриц, сквозь которые это существо проходит, утвердить совершенно новые, радикальные постпарадигмальные перспективы, представляет собой чрезвычайно рискованное, опасное и ужасающее метафизическое предприятие. Никому не посоветуешь. Многим оно может показаться аморальным и отпугивающим, поскольку, действительно, в таком эксперименте слишком много поставлено на карту.

Метафизическая война

Сегодня мы подходим к тому моменту, когда две основные реальности постмодерна, два полюса постчеловества — Радикальный Субъект и ризоматический зверь — начинают между собой окончательное выяснение отношений. В Радикальном Субъекте мы имеем дело с тем, кто стоит за вращением парадигм, за динамикой их смены. Он-то и производит фазовые переходы, чтобы обнаружить себя в них и развеять гипноз того, что, *выдавая себя за абсолютное, таковым не является*. Вероятно, Радикальный Субъект в постмодерне не просто репрезентирует закономерный результат вырождения парадигмы модерна: для него сама возможность такой парадигмы — столь гнилой и отвратительной — выдает несовершенство и внутреннюю червоточину всех парадигм вообще. В постмодерне всё есть симулякр. Но для Радикального Субъекта сама парадигма и есть симулякр. Любая парадигма. Только то, что не аффектировано парадигмами, не есть симулякр. А единственный, кто не аффектирован парадигмами, это Радикальный Субъект. Следовательно, только он и есть не-симулякр. Всё остальное — симулякр.

Но, что любопытно: другой полюс постчеловечества — ризоматический неозверь — тоже не просто накопление био-рассудочного мусора, не случайные энтропические останки Вселенной. В нём сосредоточено всё то, что

составляло сущность парадигмальных суггестий на всех этапах. А еще точнее, всё, что было в парадигмах сущностного — за вычетом Радикального Субъекта.

Неозверь — это сама парадигмальность парадигм, их обобщенная и плотно сконцентрированная сущность. И как только парадигма постмодерна схватится как следует за наш мир, мы поймём, что такой жёсткой хватки мы ещё не знали. В вортекс свиновселения будут втянуты суверенной волей антихриста все те, кто покорно следовал за эволюцией парадигм, не пытаясь бросить им вызов и прорваться к неочевидной, опасной и чрезвычайно трудной инстанции Радикального Субъекта.

Поэтому столкновение двух полюсов постантропологического пейзажа будет иметь самое драматическое значение из всего, что мы знаем или нам кажется, что мы знаем.

В такой ситуации постфилософия, курс которой вы почти прослушали, из констатации «конца» истории, философии, культуры и описания ее постмодернистической феноменологии (как в оптимистическом ключе Делёза, так и в пессимистическом ключе гиперкритики Бодрийяра) превращается в нечто *совершенно иное* — в увлекательное и абсолютно новое напряженное занятие, которое точнее всего будет определить как *метафизическую войну*.

ГЛАВА 8
ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ РАСИЗМ

Война гносеологий в ситуации постмодерна Весь курс «Постфилософии» построен на изучении парадигм и их сдвигов. В ходе предыдущих лекций мы выяснили, *что* такое парадигмы, как они меняются, что происходит при переходе от одной парадигмы к другой и как это затрагивает проблемы гносеологии, онтологии, субъекта и объекта, реальности, коммуникаций, языка.

Сегодня речь пойдет о радикальном изменении гносеологических качеств, возможностей и стратегий в пространстве парадигмы постмодерна.

Невозможность знания в постмодерне (как парадигме) — Гносеосимуляция

Упразднение знания в постмодерне Главным стартовым тезисом этой лекции является утверждение о том, что *знание в эпоху постмодерна невозможно. Знание не может быть основано на парадигме постмодерна, в ее рамках само представление о знании исключено.*

Мы видели, что в парадигме постмодерна *отменяется понятие субъекта*, замененного «бесовской текстурой», ризоматическим шизоанализом.

Поскольку таким образом снимается всякое представление о субъекте и объекте, являющееся предпосылкой любого знания в любых гносеологических системах, то знание в постмодерне как таковое *упраздняется*. Это делает эпоху постмодерна совершенно уникальной, поскольку постчеловечество впервые начинает жить в таких условиях, где знание не просто не существует, но *невозможно* по определению. И это вводит гносеологическую проблематику в эпоху постмодерна в совершенно новый контекст.

Каковы были гносеологические коды в других парадигмах? Гносеологический код в эпоху премодерна, Традиции, учреждал представление о субъекте познания, об объекте познания и об их совпадении в Абсолюте, согласно индуистской формуле «Атман есть брахман». Это базовое онтологическое и гносеологическое утверждение манифестационизма — основа индуистской, адвайто-ведантистской традиции.

Модерн предлагает новый, революционный по отношению к премодерну, гносеологический код Просвещения. Есть субъект и объект познания: картезианское «cogito ergo sum» и объект познания — extensio, «протяженность», которая лежит перед человеческим субъектом. *В гносеологической парадигме модерна они строго не совпадут нигде и никогда*, что и порождает фундаментальную онтологию современного знания. Гегель в своей философии пытался выйти за рамки такой гносеологии, но она осталась в истории философии как *побочная ветвь*, зачерпнувшая нечто из гносеологии и онтологии премодерна и постепенно, особенно через марксизм, его успехи и поражения, исчерпавшая свой потенциал.

Когда мы переходим к парадигме постмодерна происходит следующее. И гносеологический код Традиции, и гносеологический код Просвещения *исчезают*. Тем не менее, знание в раннюю эпоху постмодерна, в которой мы живем, *ещё* есть, и раннее постчеловеческое существо что-то познает, как-то общается с внешним миром и с себе подобными, процессы в мозгу развертываются.

Что же приходит в эпоху постмодерна на место знания? — На это место приходит симулякр знаний. *Симулякр знаний — это ситуация, когда нечто напоминающее процессы познания (и в самых сложных, и в самых простых формах) сохраняется, а гносеологического кода, который ранее был фундаментальной предпосылкой самой возможности процесса познания, больше не существует (в силу отсутствия субъекта)*. Это мы знаем, благодаря философам постструктуралистам (Р. Барт, Ж. Делёз, Ф. Лиотар, Ю. Кристева и т.д.), учившим о «смерти автора», о том, что изгнание субъекта является основной программой философии постмодерна.

Но когда исчезает субъект, вместе с ним исчезает и объект, обоюдно превращаясь в плоский экран (экран-карту), где субъект и объект не то чтобы совпадают и сливаются друг с другом, но хаотически нерасчленимы. То, что возникает вместо субъекта и объекта, то, что инсталлируется парадигмой постмодерна вместо них, Делёз, как мы видели, называет *ризомой*. Об этом ризоматическом существовании в рамках актуальной реальности мы много говорили. Это плоская поверхность экрана, клубневое корневище, которое не растет ни вверх, ни вниз — т.е. ни обращается к процессу субъектных отражений идей в рассудке, ни склоняется в сторону материальных корней тела (с органами).

Критика ствола и корней с позиции клубня ризоматического корневища и составляет основу программы постмодерна, которая постепенно становится действительностью (т.е. в нашей парадигме, виртуальностью, которая заменяет собой действительность). Ризома вместе с субъектом и объектом, перемещёнными в экран, упраздняет гносеологический код. Познание без возможности выделить его содержание в структуре субъект-объектных отношений есть пустое познание.

ПРЕМОДЕРН	МОДЕРН	ПОСТМОДЕРН
гносеологический код Традиции	гносеологический код Просвещения	исчезновение кода, симулякр знаний, гносеосимуляция
субъект и объект совпадают в Абсолюте	субъект и объект не совпадают никогда и нигде	субъекта нет, объекта нет, есть «ризома»

Гносеология в трех парадигмах

Трудная истина о ничто

Мы говорим об исчезновении кода. Но если предъявить нашей культуре подобное отсутствие, это будет скандал или откровение, осмыслить которое современное человеческое сознание просто не в силах. Более того, если нет гносеологического кода, если он исчез, то мы пребываем в царстве *проявленного ничто*, победившего нигилизма.

Это проявление «ничто» как истина об исчезнувшем гносеологическом коде трудна. Хайдеггер говорил: *«Ничто ничтожит, ничто уничтожает»*. Истина об исчезнувшем гносеологическом коде невыносима для человеческого существа, которое, в принципе, продолжает жить по инерции гносеологии модерна. Весь процесс человеческой жизни и есть процесс познания.

Следовательно, если напрямую к исчезновению кода прорваться нельзя, как нельзя сделать его основой философской программы (это будет слишком резко), то возникает потребность *скрыть* это исчезновение.

Каким образом? — *Через пролиферацию гносеосимуляционых потоков, через наращивание интенсивности, жара и объема информации*.

Но подача информации и сигналов — как внешних, так и внутренних — для человеческого существа в его телесном и интеллектуальном измерении всё равно должна

быть основана на каком-то, хотя бы условном, коде. Как решить в парадигме постмодерна это противоречие? С одной стороны, утвердить отсутствие гносеологического кода, а с другой — поддержать иллюзию познавательного процесса.

Гносеосимуляция: язык, которого не знает никто

Мы уже упоминали о таком явлении, как симулякр знаний. Процесс, в котором происходит симуляция познания, может быть назван гносеосимуляцией.

Гносеосимуляция есть постоянный и непрерывный обмен недекодируемыми посланиями. То есть все участники процесса познания, и тот, кто раньше был человеком и субъектом, и то, что было некогда объектом, то есть внешний мир и внешняя среда по отношению к человеку, — всё это находится в состоянии, напоминающем процесс познания, *с одной лишь небольшой разницей*. Это познание структурируется таким образом, что оно обратимо, ненакопительно (в отличие от модерна) и неонтологично, неспасительно (в отличие от премодерна).

Оно соткано из непрерывного потока гетерогенных элементов. Сочетание разнородности (гетерогенности) и непрерывности, теснейшей взаимосвязанности (вплоть до неразличения) — важные свойства гносеосимуляции. Элементы разнородны, но не поддаются строгому различению. Непрерывность полная, но в ней каждый последующий момент отделен от предыдущего радикальным разрывом.

Это похоже на речь, составленную из слов разных языков, которые более не согласуются друг с другом ни в падежах, ни в смысловых эквивалентах, и тем не менее, эта инфернально-глоссолалическая речь постмодерна воспринимается нами как абсолютно адекватный законченный (интонационно и семантически) пассаж. Мы её *воспринимаем, но не понимаем.*

Иногда, попав в чужой языковый контекст и слыша чужую речь, мы киваем, соглашаемся, и нам кажется, что мы что-то узнаем. В речи спящего человека, который во

сне бормочет обрывочные слова, фразы, мы распознаем какой-то смысл, утвердительные интонации, слышим испуг, вопросительность, страх, жалость, даже насмешку…Нам кажется, что мы это схватываем, но это всё куда-то исчезает, и мы понимаем, что мы находимся на отдыхе в Египте или в Турции, или же просто спим, поскольку не можем дешифровать, схватить этот, якобы, узнаваемый элемент.

Но, в отличие от языков, которые мы просто не знаем в обычном интеллектуальном опыте, язык, на котором говорит постмодерн — это *язык, которого не знает никто,* который не имеет расшифровки, поскольку он состоит из фрагментарных элементов, несистематизируемых и принадлежащих к настолько гетерогенному контексту, что количество этих гетерогенных элементов превышает количество всех вероятных языков, в том числе математических реконструкций.

Иными словами, в гносеосимуляционном процессе слиты два абсолютно невозможных в других форматах явления. Это континуальность, предполагающая однородность, и дискретность абсолютно гетерогенных элементов, не предполагающая континуальности. Одновременное наличие того и другого является основным определением гносеосимуляционного процесса.

Десемантизация авангардной культуры

В действительности чего-то подобного добиться чрезвычайно трудно. Ролан Барт и другие постмодернисты пытались дать примеры такого образцового постмодернистского текста, состоящего из междометий, посторонних звуков, шумов улицы, оговорок, иностранных, не к месту употребленных, придуманных слов, ничего не означающих и т.д. Это больше напоминало бурчание и скрежет додекафонической музыки. Так и язык постмодерна состоит из гетерогенных элементов — слогов, скрежета, случайных вздохов, философских пассажей, кашля, фрагментов инструкции по пользованию стиральной машиной одновременно на 30 языках, всхлипов, вылетающих из человеческого рта, слепленных в один сплошной и вполне законченный музыкальный блок. Но эта музыка внятна только ризоматическому бытию.

Постепенно вовлекаясь в процесс гносеосимуляции, мы начинаем утрачивать тонкую грань между критическими тонкими культурными провокациями эпохи модерна в лице дадаизма Тристана Цара, футуризма или других радикальных абсурдистских опытов и бытовой жизнью. Когда некие философские провокации художников, поэтов или философов модерна становятся банальностью, они перестают нести тот смысл, который несли картина «Черный квадрат» Малевича или пьеса «В ожидании Годо» Ионеску. Герменевтика и интерпретация произведений вроде «В ожидании Годо» или «Черного квадрата» заурядны для западной культуры эпохи модерна, которая прекрасно оперирует структурами, интерпретационными кодами, сводя элементы того или иного произведения искусства к гносеологическому коду Просвещения. Но в эпоху постмодерна мы сталкиваемся с культурой, которую невозможно, не нужно, некому и незачем интерпретировать. Факт показанного нам по телевидению музыкального клипа не поддается разложению и сведению к коду, это вещь абсолютно законченная и ровным счётом *ничего* не значащая.

Поэтому и возникает упомянутая абсолютизация ризоматического экрана. На нём и только в этой плоскости всё происходит. То, что нам показывают, важнее, чем мы сами. Важнее тот message, который за этим стоит (а за этим не стоит никакого месседжа). Это важнее, чем люди, которые изображали из себя актеров в том или ином клипе. Это самодостаточная реальность, которая абсолютно тождественна самой себе в тот момент, когда ее показывают. В тот момент, когда ее не показывают, она исчезает и пребывает в ничто, поскольку она представляет собой случайное воплощение ничто.

Плоское наложение парадигм модерна и премодерна — ключ к постмодернистскому методу

На практике, чтобы чисто технически организовать процесс гносеосимуляции (по крайней мере, в раннем постмодерне, где мы живем), необходимо на первых порах обращаться к предшествующим парадигмам и к их гносеологическим системам. Так оно и есть. Мы сейчас дедуктивно это вывели, а на практике так оно и происходит, поскольку классический постмодернистический текст являет собой смешение *двух абсолютно несопоставимых структур*.

Одна структура выстроена по законам интерпретации гносеологического кода в премодерне. Это структура мифа, структура очаровывающей суггестии, сверхрационально организованный нарратив, обращенный к бессознательному (одним словом то, что в парадигме модерна называется «мистификацией», «шарлатанством» и «мракобесием»). Разрозненные и вырванные из контекста гносеологического кода премодерна фрагменты становятся одним из двух основных источников постязыка или постфилософии.

Другим элементом гносеологического кода, который сюда примешивается, является код Просвещения, то есть рационализм. Это выверенный и строго описанный метод познания, основанный на рефлексии относительно самого познающего, познаваемого и того, что он делает в процессе познания. Код Просвещения тоже является частью, необходимой, вернейшей частью этой гносеосимуляции.

Если бы гносеосимуляция работала только с одним гносеологическим кодом, это был бы запутанный модернизм (в случае обращения к парадигме модерна) или экстравагантный традиционализм (в случае обращения к парадигме Традиции). Поэтому гносеосимуляция работает обязательно с *обоими кодами* одновременно.

Гносеосимуляция осуществляется через обязательное и непременное смешение — в любом постмодернистском

тексте, артефакте, произведении культуры, вообще, в любом оформлении постмодернистской гносеологии, например, в образовательном процессе, информационном процессе, в процессе общения и коммуникаций в целом — двух парадигм (модерна и премодерна).

Нет такого постмодернистского текста, в котором не были бы взяты за основу или гротескно переинтерпретированы те или иные элементы из тезауруса премодерна. В том-то и состоит специфика постмодернистического дискурса, что он постоянно обращается *к стихии архаического*. Эта стихия архаического, бессознательного обширна. Она структурируется с помощью мифов, религиозных идей, являясь в человеческом подсознании (коллективном или индивидуальном бессознательном) пережитками континента премодерна, сохранившимися в виде инерции, образов сновидений, глубоких первичных программ. — Это один элемент тезауруса постязыка и гносеосимуляционного процесса.

Другим его источником являются элементы строго рационального дискурса — взятые с абсолютным доверием, наивностью и без всякого конфликта, без всякой внутренней оппозиции, которая существует между методологиями и стратегиями премодерна и модерна. Чем более тонко постмодернистский автор осознает свою собственную задачу — *скрыть исчезновение кода и одновременно сообщить о нем* — тем более умело, тонко и хитроумно он манипулирует элементами этих двух несовместимых, взаимоисключающих парадигм, которые, с точки зрения своей собственной структуры, ни при каких обстоятельствах не могут находиться в одном и том же месте в одно и то же время, и самое главное — *на одной и той же плоскости*.

В наше время любое классическое произведение является постмодернистским, только осознан этот факт в большей или в меньшей степени. В эпоху постмодерна нельзя создать не постмодернистское произведение. Даже если кто-то, например, партизан премодерна или за-

конченный рационалист, застрявший в эпохе Просвещения, попытается что-то сделать в нашу эпоху, исходя из верности своей парадигме, то либо это у него не получается, и он маргинализируется и фактически теряется, либо это будет *реинтерпретировано в новом гносеосимуляционном процессе*. Именно в гносеосимуляции и из гносеосимуляции произведение получит свое коннотативное значение и своё (отсутствующее) содержание.

Код «Кода да Винчи» Возьмём пример «Кода да Винчи», фильма, который, наверное, смотрели все. Это иллюстративное и характерное явление масскультуры постмодерна. Там содержатся элементы премодерна, причем гротескные, знаки, символы, деконтекстуализированные положения христианской догматики, которые (глупейшим образом) оспариваются в фильме с опорой на структуры эбионитской ереси (иудео-христианского направления в ранней Церкви, видевшей в Христе только человека, «пророка», а не Бога; позже в смягчённой форме эбионизм повторился в арианстве и несторианстве). Всё это берётся абсолютно вне всякого религиозного, ересеологического, мистического, масонского или эсхатологического контекста, о котором не знал не только идиот, поставивший фильм, но и писатель Браун, по закону шоу-бизнеса популяризировавший книгу Лея, Байджента и Линкольна, и даже сами эти английские масоны, написавшие «Священную Загадку», где даётся, в свою очередь, упрощённо-сенсациалистская детективно-неоспиритуалистская каша из тематики «Жеста Великого Монарха», загадки Меровингов и полупереваренных учений некоторых европейских тайных обществ. Не только режиссер, но и Браун и сами масоны Лей, Байджент и Линкольн слабо представляют себе структуру тринитарных споров, на которой всё строится, примитивно и поверхностно трактуют герметический символизм. И от этой «начальной» версии (являющейся, на самом деле, грубейшим упрощением) в ткань киносценария вкраплена совсем уже искорёженная часть.

При этом в фильме появляются какие-то «рационалисты», которые продолжают бороться в наше время с христианской традицией, как будто с ней уже не покончено несколько веков назад. Активный атеизм в атеистической цивилизации — диагноз и нечто уже несущее в себе элементы постмодерна. Кроме того, в фильме действуют парадийно злобные «Бен-Ладены» из Opus Dei.

Встаёт вопрос: «Что нам сообщил фильм? О чем он?» Одни говорят: «Фильм неплохой». Другие: «Полное дерьмо». Третьи: «Богохульство». Четвёртые: «Я ничего не понял». Но все его *посмотрели*, и то, чтобы все его посмотрели, и является главной задачей фильма. Не финансовой задачей. Не задачей подорвать чью-то веру, никакой веры в постмодерне ни у кого на самом деле нет. А если она есть, то люди просто «не проснулись». *Факт демонстрации «Кода да Винчи» является самостоятельным, самозначимым актом*. Это и есть классический образец гносеосимуляции. Фильм, который не повествовал ни о чем, но который привлек внимание, который вызвал желание его интерпретировать, спорить, смотреть. И вот он прошел. Новый сезон. Новый триллер, блокбастер заменил его, и от него не осталось ровным счетом ничего. Ни от Дэна Брауна, ни от людей, которые смотрели фильм, поставленный по его книге. Знаний ни положительных, ни отрицательных не прибавилось ни у одного из наблюдателей этого фильма, ни у создателей этого фильма. Прошел? — и хорошо.

Что это было? Это была *гносеосимуляция*. Было мнение, что это, мол, шаг по деконструкции христианского мифа. Но в наше время такая деконструкция — через привлечение эбионитской модели минимальной антропологической христологии — абсолютно неуместна. Только очень наивный человек может воспринять это как деконструкцию христианства. На самом деле, это *ироничное издевательство над методом деконструкции*, то есть над критическим приведением высказывания его контексту. Это подмигивание настоящих, фундаментальных постмо-

дернистических нигилистов над самим процессом деконструкции. Это в каком-то смысле пост-постструктурализм.

В этом и состоит специфика реализации исчезновения гносеологического кода через смешение двух гносеологических парадигмальных кодов.

«Код да Винчи» интересен, потому, что это свидетельство раннего постмодерна. Здесь ещё ясно виден сбой. Видно, как устроена наползающая структура тотальной доминации отсутствующего кода в постмодерне. Нелепость и механицизм сюжетной линии, провальная игра актёров, нарочитый идиотизм сценария, гротескность и выпуклая прочерченность столкновения трёх концептуальных линий (ортодоксии, ереси и модерна) ещё несут в себе упрощённость и схематизм архитектурного плана. В более развитом постмодерне все эти огрехи, следы механических устройств, пот инженерной работы, неуклюжие диалоги будут тщательно заделаны, и догадаться о устройстве постмодернистского текста (кинофильма, игры, жизни) будет гораздо сложнее. Поэтому-то и стоит обратить на этот фильм внимание: он нам интересен, так как чрезвычайно плох и разоблачает основной ход постмодернистской игры, через напластование двух кодов, скрывающей (=вскрывающей) отсутствие собственного кода.

Переписать классику

Если мне скажут, что возможен постмодернистский текст, который не будет содержать отсыла ни к гносеологическому коду модерна, ни к гносеологическому коду Традиции, то я просто рассмеюсь, поскольку такое утверждение может быть построено исключительно на смутном и неточном понимании того, что такое гносеологический код Просвещения и что такое гносеологический код премодерна, Традиции. Иными словами, если этого смешения не будет, то любой текст поддается однозначной гносеологической интерпретации в рамках той или иной парадигмы. Значит, он не принадлежит постмодерну, а если он не принадлежит постмодерну, то мы его не рассматриваем, ибо он остался в (условном) прошлом. И в наше время его прочтение просто невозможно.

Таким образом и возникает необходимость переделать и переосмыслить произведения и классического модерна, и премодерна, создав некий постмодернистский remake тех произведений, систем и структур, которые существовали в рамках гносеологических моделей премодерна или модерна.

Есть удачные примеры, например, песня музыканта Псоя Короленко о «Невском проспекте». В короткой, на постмодернистский манер, песне, Псой ёмко и предельно точно пересказывает «Невский проспект» Гоголя. Это образец великолепного постмодерна. А есть и неудачные примеры постмодерна (их намного больше). Например, фильм «Даун-хаус» — попытка гламурного актёра из золотой молодежи Фёдора Бондарчука и Ивана Охлобыстина, бывшего хулигана, ставшего позже попом (!), переложить на постмодернистический лад «Идиота» Достоевского. Хотя у создателей «Даун-хауса» совсем ничего не получилось, их попытка перепоставить классику похвальна. Кто-то сделает это лучше. Клипы по Достоевскому. «Преступление и наказание» в комиксах…

В целом же без переложения на стилистику постмодерна мы просто не способны дешифровать послания предшествующих парадигм. В постмодерне без этого мы вообще ничего (скоро будем) не способны воспринять.

В эпоху постмодерна всякое знание либо является гносеосимуляцией и интегрировано в этот процесс, либо его нет вообще — т.е. попадает в сферу строгого ничто, остается за скобками и абсолютно нигде не существует.

Короткое замыкание лингвистики (по Дж. Бейтсону)

Единственным знанием в постмодерне является гносеосимуляция или симулякр знания, поскольку в процессе смешения двух кодов как раз и происходит смешение между субъектом и объектом, их взаимное исчезновение через *короткое замыкание*.

Есть такой интересный психолог и лингвист Джордж Бейтсон, один из основателей современной психолингвистики, чьи ушлые последователи с коммерческой жилкой изобрели НЛП... Но Бейтсон здесь не при чем, он был настоящим учёным и искренним человеком. Так вот, Бейтсон писал о том, что одним из распространённых инструментов формирования психических расстройств в раннем детстве является *косноязычие родителей*. Не способные совладать со своей речью родители иногда говорят своему ребенку: «подойди ко мне подальше» или: «ну это, сделай это, ну, это самое…» или дают другие крайне приблизительные или противоречивые установки. Так постепенно формируется разлад психики ребёнка, включая ряд характерных биологических дисфункций.

Точно так же постоянное смешение двух гносеологических кодов в классическом дискурсе постмодерна создает из нас, зрителей и участников этого гносесимуляционного процесса (так как все мы, здесь сидящие и не сидящие, являемся, безусловно, частями этого процесса симулякра знаний), сумасшедших с расстроенными психо-физиологическими функциями. У косноязычных, умственно отсталых или просто слишком спешащих, усталых и измотанных родителей формирование из ребёнка шизофреника происходит случайно. А в постмодерне смешение парадигм является программным. Это осознанный метод, направленный на стирание субъекта, через его смешение с объектом, через его катастрофу и падение в экран.

Экстатический топос

Таким образом, в симулякре знаний происходит некое жонглирование постгносеологическими квантами, которые можно назвать *экстатическим топосом* постгносеологии.

Например, нам что-то показывают или рассказывают, мы оживляемся, нам весело, идут некие токи, растёт напряжение... Нам показывают другое, мы следим за

этим, нам становится скучно, мы засыпаем... Потом опять что-то мелькнуло интересное…

Весь процесс знаний в постмодерне построен между этими экстатическими топосами, которые нас оживляют. «Не дай себе засохнуть» или «познай Вселенную за один миг» и «инопланетяне среди нас» — и мы сразу включаемся, и потом остываем, когда нам по каналу «Спас» в программе «Философские чтения» рассказывают о Канте. Кого-то, может быть, Кант и вдохновляет, но опять же: для того чтобы в постмодерне читать или преподавать Канта, должно периодически сопровождать это определенными анекдотами. И чем дальше, тем больше анекдотов, потому что внимание студентов становится всё более кратким. Отсюда нынешние «философские» издания: Хайдеггер в комиксах или голый Хайдеггер в книжке-раскраске, которому студентам цветными карандашами рекомендуется пририсовать рожки...

Вот это и есть «экстатический топос» философии. В конечном итоге, забывается, кто такой Хайдеггер, и возникает некий гносеосимулякр Хайдеггера, о котором все знают, но никто не понимает, кто это. Он становится торговой маркой, его изображают в рекламных роликах, как Че Гевару, который сегодня рекламирует мобильный телефон. Че Гевара в постмодерне совершенно оторван от контекста, но Че Гевара — это начало постмодернистической стратегии, дальше руки дойдут до всего остального.

Элементы и фрагменты премодерна и модерна, лишенные своего гносеологического кода, радикально оторванные от него, помещаются принципиально в новую плоскость. Так возникает бесконечное, неопределенно большое количество пустых, *экстатических топосов*.

Например, берется любой элемент христианской догматики, затем элемент какой-нибудь рационалистической атеистической модели объяснения мира, складываются вместе безо всяких объяснений и утверждается, что полученная смесь — это «теория христианской эволю-

ции» какого-нибудь Тейяра де Шардена. Причем, это еще скромная прелюдия! Далее этот Тейяр де Шарден рассказывает, что Бог создал амёбу, потом амёба развивалась, исполняясь божественного промысла, становилась рыбкой, потом рыбка обрастала жабрами, поднималась в воздух, и дальше стала Тейяром де Шарденом, иезуитом, жившим в Китае. В принципе, это персонаж для «Кода да Винчи-2», где он должен предстать со своими рыбками, эволюционной моделью и картинкой с питекантропами, как всегда крадущимися вслед за homo sapiens…

А поскольку в каждом из этих гносеологических множеств модерна и премодерна бесконечное количество элементов — историй, нарративов, систем, догматов, то, собственно говоря, для развеселой симуляции знаний постмодерна поле неограниченно. Можно писать абсолютно обо всём, можно делать фильмы на любые темы, серьезные, несерьезные, постмодернистски трактовать любое произведение, любое явление, заглядывая в те уголки, которые были обойдены вниманием в эпоху модерна, и это дурацкое занятие может быть бесконечным. Отсюда постмодерн и черпает свою уверенность — у него есть ещё много чего, что можно уничтожить своим «ничто».

Incredibly strange music

Кстати, об «уголках, обойденных вниманием модерна». Это тоже общий тренд: культура постмодерна — это собирание того, что не попало в модерн. Например, в Америке самым большим успехом пользуются записи Луи Армстронга, которые были отброшены музыкантами, когда они компоновались на пластинке. У кого-то палец соскользнул с нужной ноты, трубач из джаз-бенда приехал пьяный и вообще не мог играть то, что надо было, или произведение оказалось настолько вопиюще неудачным, что от него с отвращением отказались сами авторы-исполнители…

Неудачные или просто патологически нелепые произведения составляют целый раздел на музыкальных полках магазинов современной музыки. Это называется

«incredibly strange music» («невероятно странная музыка»). Её очень любил Сергей Курёхин, которого я хорошо знал и с которым дружил.

К примеру, такая никому не известная группа «The Shaggs». Это три или четыре дочки американских фермеров, попросившие у папы деньги на электрогитару, взявшие бидон под ударные и наигравшие в коровнике что-то удивительно идиотское… Фрэнк Заппа нашел эту группу, которая пыталась пролезть со своим ужасом на какой-то конкурс, издал и произвел фурор. В общем, это похлеще будет, чем Эд Вуд.

То, что не удалось в модерне, то, что забыли в эпоху модерна, то, что сбилось с такта, провалилось, становится объектом пристального внимания постмодернистического дискурса.

Объем бессмысленного вещания

Процесс гносеосимуляции имеет свои ритмы и формы. До этого мы пытались просто описать его как явление, а теперь посмотрим, *в каком направлении* это явление развертывается.

Гносеосимуляции состоит *в постоянном наращивании «объема вещания» или максимализации информации.* Это и называется информационным обществом. Потоки гносеосимуляции неуклонно ширятся. Количество информационных фактов растет в геометрической прогрессии, потому что каждый день происходит всё больше и больше бессмысленных вещей, всё больше и больше бессмысленных останков мы находим в прошлом, в археологии (знаний), всё меньше и меньше мы понимаем прошлое, настоящее и будущее, и, тем не менее, объем этого информационного процесса с разрешением на всё, отказом от секретности знаний как таковых, пухнет как снежный ком.

Это называется явлением *транспарентности*, «прозрачности», и постепенно человеку становится открыта вся полнота знаний — и древних, и современных. Доводятся до конца исследования о белых пятнах истории

традиционного общества через реконструкции. Выясняются, оттачиваются технологии познания, доделывается то, что не доделал высокий модерн.

Всё это выстраивается в серии ловких и убедительных моделей. Логика оттачивается всё больше и больше, методология познания и рефлексия относительно методов познания растут. И, тем не менее, расширение потока знаний происходит параллельно *исчезновению познавательного кода*.

Пока в постмодерне мы не можем говорить о полном отсутствии кода. Мы живем в начале этого процесса. Полное отсутствие кода — в будущем. Мы говорим *об исчезновении кода*. Исчезновение кода — это процесс, как и процесс расширения объемов информации. Эти два процесса являются абсолютно взаимосвязанными. *Чем шире поток информации, тем уже возможности ее понимания и ее интерпретации*. И когда поток информации, то есть отсутствие закрытых информационных сегментов, станет абсолютным, именно в этот момент окончательно улетучится возможность понимать хоть что бы то ни было из того абсолютного объема недешифруемых знаний, который будет предъявлен человеческому обществу.

Гносеосимуляция — это шифрограмма, которая не подлежит декодированию, поскольку не несет никакого смысла. Если вспомнить снова «Макбета» Шекспира — это «сказка, рассказанная идиотом».

Фридрик Старр: последний из брахманов

Вот один небольшой пример из личной истории. Позапрошлой осенью я был в Вашингтоне, беседовал с профессором Фридриком Старром, одним из ведущих интеллектуалов Хопкинского университета. Он одновременно джазмен, шпион, специалист по курдской проблеме (был даже однажды похищен курдскими повстанцами, когда откапывал какие-то средневековые амфоры в местах расселения йезидов), активно занимался сепаратизмом Синдзяньско-Уйгурского автономного округа в Китае, интересуется гносеологией и русским народничеством... Замечательный, одним словом, человек, классический современный интеллектуал в American style.

Он мне рассказывал, что в России человеком, который его больше всего поразил, был Сергей Курёхин, и оказывается, он сам играл в его «Поп-механике». Представляете себе, один из теоретиков атлантизма уровня Бжезинского играл в «Поп-механике», поскольку он — джазмен! И вот мы с ним, выходя из библиотеки Конгресса, говорили об одном интересном явлении. Он рассказывал, что один таджикский учёный родом из Горного Бадахшана проходил в университете Хопкинса практику и заметил в интернете карту Google, которая позволяет увидеть мельчайшую деталь земной поверхности. Тогда он навел её на свой Бодахшан, который долгое время был секретной зоной при Советском Союзе и чуть ли не обнаружил там свой дом, чему был несказанно поражён. (A propos, ясно, что может делать «бодахшанский интеллектуал» в Вашингтоне. Он, скорее всего, получал инструкцию по поддержке тайных исламистских радикальных организаций против пророссийского режима официального Душанбе.)

Так вот, профессор Старр мне этак доброжелательно говорит: «Вы ничего не сможете против нас сделать, потому что знания будут абсолютно открыты, абсолютно всем доступны, и в такой ситуации существование закрытого общества типа вашей России, традиционной, национальной, с всевластием местной администрации долго не продлится; поскольку транспарентность — это не наша выдумка, это объективный ход развития исторических парадигм. Поэтому вы обречены. А мы, наоборот, сказали транспарентности «да», мы сами очищаемся от внутренних преград, и поэтому в потоке открытия всей возможной информации, победим».

В ответ я ему так же доброжелательно заметил, что это очень интересная идея, но, тем не менее, чем *боль-*

ше людей владеет информацией, и чем большей информацией они владеют, тем больше они глупеют. Даже американские школьники, решая задачу «сколько будет пять плюс пять» лезут за калькулятором и, как Бивис и Батхед, начинают тыкать пальцем в кнопки. Тот факт, что большинство американцев вообще не знает географии, общеизвестен. И им этого не надо. Они более продвинуты, чем мы и многие другие народы, в процессе гносеосимуляции. Информация заменяет им интерпретацию, понимание. В принципе, они просто интегрируются в информационный процесс и больше ни о чем не заботятся.

В продолжение темы я сказал Фридриху Старру, что *по мере расширения объема знаний происходит всё большее сокрытие кода*, который дешифрует эти знания. В ответ он включился, подпрыгнул и ответил: «А вот это правильно, потому что код остается в руках очень небольшой интеллектуальной элиты, к которой принадлежу я, вы, и еще очень немногие. А быдло вокруг, и ваше, и наше, оно никогда ничего не понимало, и сейчас не поймёт, что ему ни давай — хоть все знания мира». «Мы же являемся необрахманами, — заключил Фридрих Стар, сторонник демократии и прав человека, — и мы храним тайну дешифровки в обществе дебильных толп, которые жрут информацию, не понимая, что жрут они совершенно не то. А код — у нас».

Он был очень доволен, и после этого мы заговорили с ним более открыто.

Конечно, Фридрих Старр не настоящий постмодернист. Он видит, как сегодня исчезает код, по крайней мере, из открытого доступа по мере расширения информационных потоков гносеосимуляции. Но он не знает того, чем известно более фундаментальным постмодернистам, что на самом деле этого кода в постмодерне нет. Принципиально нет. Его нет ни у меня, ни у Старра, ни у кого-то ещё. Его нет вообще. Этого мистер Старр еще не осознал. Это слишком страшное знание.

Информационное общество

Остановимся подробнее на понятиях «*информация*» и «*информационное общество*».

Информация предполагает прямое воздействие внешних данных на воспринимающего. Ин-*форма*ция *форм*-ирует того, кто её получает. Когда наличествует код, определяющий структуры субъекта и объекта, информация формирует не субъекта напрямую, но аффектирует его гносеологическую парадигму, сталкиваясь с кодом. Иными словами, информация проходит фильтр кода как первичной инстанции, с которой она сталкивается. Например, мы знаем, что сегодня в Москве май. Такая простая и само собой разумеющаяся вещь, как «сегодня» и «май в Москве» отсылают нас ко времени и к пространству, инерциально трактуемым в программе модерна, а при этом мы ещё и подразумеваем, что «мы» — обобщенный субъект, также понятый в парадигме модерна — находимся в Москве. И вот диктор по телевидению произносит фразу: «Завтра ожидается похолодание». Остального мы можем даже не слышать, если, например, переключили программу на что-то более интересное, отвернулись выключить чайник или за стеной заорал младенец…

«Завтра ожидается похолодание» — информация, пришедшая к нам извне. Но в нас она проходит через фильтр гносеологического кода. Мы вставляем эту информацию в структуру времени («май», «сегодня», «завтра»), пространства («в Москве»), субъекта («мы»). И мы угадываем, что похолодание всё равно будет относительным (маловероятно, что температура спустится ниже нуля в мае), что речь идёт о Москве (а не о Северном полюсе), и что это касается нас (а не ягуаров из сельвы).

Это и есть «код», который дешифрует информацию, достраивает её, исключает помехи, корректирует и в то же время защищает субъекта от прямоты внешнего потока. Как правило, для наших современников это гносеоло-

гический код модерна. Такая информация формирует наше познание и нас самих очень относительно, так как нас гораздо в большей степени формирует код, который и есть подлинная и главная *информация* и одновременно дешифровальная решётка, позволяющая стремительно распределять по ячейкам то, что потоками льётся из внешнего мира, не нарушая цельности, связности и логической непротиворечивости структуры.

Код делает информацию знанием, и если он сталкивается с чем-то извне, что давит на него слишком сильно и угрожает ему, то код отбрасывает это, цензурирует, предохраняя субъекта познания от того, чтобы он формировался чем-то иным, кроме самого кода. В этом состоит параноидальный аспект кода. Разум сам информирует себя о себе самом и о мире, а всё остальное служит приложением к этой фундаментальной кодовой информации.

В постмодерне код вначале начинает расплываться, потом окончательно исчезает. Это и есть торжество информации в чистом виде, «информационное общество». Отсутствие кода позволяет информации влиять на субъекта непосредственно, минуя защитные механизмы, и человек начинает воспринимать высказывания под тонким углом. Лучи информации доходят прямо до его последней глубины, так как внешнее и внутреннее отныне лежит на одной плоскости, и сама глубина упраздняется, становится поверхностью.

«Завтра ожидается похолодание» в постмодерне не предполагает «мая», «Москвы» и «нас». Мы видели у Делёза, что хронос телесности пребывает в вечном настоящем, завтра для него нет. А структура «вчера-завтра» произвольно формируется эоном. В нашем случае «завтра» может означать именно то «завтра» (вместе с предполагаемым «вчера»), которое инсталлирует диктор как краткий погодный нарратив. Диктор через информацию о погоде творит «завтра» (и «вчера») сиюминутно. Об этом «завтра» самому экрану-зрителю известно только

одно: оно никогда не наступит. А нарратив диктора воспринимается сам по себе как самодостаточное мифическое сказочное повествование о мире, в котором есть линейное время.

«В Москве» тоже пропадает, так как «Москва» — это калька (свойство кода); на «открытой карте» Москва всякий раз находится на новом месте. Ризоматический клубень (аналог субъекта) никогда не находится точно в Москве (возможно, он движется к Москве, он уже бесконечно близок к ней, но никогда не в ней самой, потому что такого фиксированного места нет). И самое главное, у чистой информации (информации без кода) нет получателя.

Смотрящий на диктора, объявляющего погоду на завтра, зритель постмодерна недуален по отношению к нему, он, как и диктор, есть экранная тень, пугливо и дерзко распластанная по поверхности. Он и есть диктор, и он сам себе объявляет погоду в Москве. В сети Интернет это становится не шизофренической аберрацией, но привычной практикой — каждый сам себе объявляет погоду, «Москву» и «май». Каждый сам себе диктор.

Информация в чисто информационном обществе перестает быть знанием и становится бытием, у неё нет ни субъекта, ни объекта, ни накопления; она пребывает сама по себе в самой себе, совпадая со случайными возмущениями ризомы. В каждый конкретный момент информация формирует сиюминутный виртуальный квант, полностью беззащитный, доверчивый и податливый к ней, не стоящий в отношении неё ни на какой дистанции, но только для того, чтобы в следующий (или предыдущий — последовательность не важна, всё обратимо, так как бессодержательно) момент быть полностью заменен на следующий.

Диктор гносеосимуляционного процесса всякий раз заново учреждает зрителя, и сам учреждается зрителем в плоском моменте открытой карты без длительности — в экстатическом и самодостаточном процессе *трансляции*. Приблизительно это самое имел в виду Маклюэн в

своей знаменитой фразе «media is a message». Информация полностью тождественна с фактом её передачи. У неё нет ни «до», ни «после», ни отправителя, ни получателя. Её свободная циркуляция и есть её единственное содержание. Она передается — значит… Это ничего не значит, но это и есть бытие в постмодерне.

Код исчезает, вместе с ним исчезает знание. Остаётся *чистая ткань информации.*

Метапарадигматическое знание, Сверхчеловек, недочеловек и нихило-человек

Причина разделения гносеологической темы на две части

Почему я разбил гносеологическую тематику на две части и поставил одну лекцию о гносеологии в начало курса, а вторую — в конце, сразу после лекции о сверхчеловеке и Радикальном Субъекте?

Если говорить глубоко и фундаментально о структуре знания в эпоху постмодерна, и о тех метаморфозах, которые происходят с этой сферой, необходимо было предварительно рассказать о парадоксальной *мета-метафизической* фигуре сверхчеловека и принципе Радикального Субъекта.

В чем заключается сущность Радикального Субъекта? *Радикальный субъект — это инстанция, которая присутствует во всех трёх парадигмах, не изменяя своего качества*. Это уникальное явление, которое указывает на то, что эта фигура имеет транс-парадигмальный, мета-парадигматический характер. Это инстанция, которая не инсталлируется парадигмами; она реагирует на инсталлируемые парадигмы, но не зависит от того, как распределяются в них роли субъекта и объекта и другие основополагающие параметры — онтологические, антропологические, гендерные и т.д.

Стоянки Радикального Субъекта

Напомню стоянки миграции Радикального Субъекта, изменение его статуса и его ситуации в трех парадигмах.

В премодерне Радикальный Субъект совпадает с субъектом как таковым, с духовным человеком или богочеловечеством премодерна. И поэтому Радикальный Субъект, его антропология, гносеология, онтология в рамках парадигмы премодерна ничем не отличается от субъекта этой парадигмы, точно с ним совпадает. Отсюда феномен традиционализма без традиции: мы об этом говорили, упоминая Юлиуса Эволу.

Но его обнаружение как Радикального Субъекта — *а не субъекта парадигмы премодерна!* — начинается в эпоху модерна, когда он оказывается на периферии человеческой культуры и человеческой истории, но *не отказывается от своей собственной структуры*. Этим, кстати, он и *отличается* от субъекта Традиции. Субъект Традиции либо *исчезает* тогда, когда меняется парадигма, либо переходит в новое качество — в субъекта модерна. А Радикальный Субъект *остаётся точно таким же*. И это отличие, проявляющееся только на шве парадигм премодерна и модерна, видимо, имеет и более далёкую историю. Полностью совпадая с субъектом Традиции в парадигме премодерна, он всё же в чём-то от него отличался *и тогда*, раз в критической ситуации судьбы этих субъектов разделились: один исчез (или изменился), а другой остался, как был.

В модерне Радикальный Субъект пребывает на периферии. Его практически не видно и не слышно. Он сидит тихо, а вокруг гремят картезианцы, кантианцы, Карл Поппер, Фридрих фон Хайек. Он пребывает в тени, хотя и не прячется, давая периодически о себе знать актами радикального террора, экстремального дендизма, революций и авангардного искусства. Во всяком случае, он всё больше и больше расходится с судьбой человечества,

становится «uomo differenziato» (в терминологии Юлиуса Эволы), «обособленной личностью», которая вопреки всему утверждает *свою парадигму*, в текущую парадигму никак не вписывающуюся.

Неглупость «обособленной личности»

В парадигме модерна есть множество явлений, проистекающих из «континента метафизической глупости», поскольку парадигма меняется, а люди не успевают за этим изменением. И они пытаются рассказать о своем, о хорошем, о всеединстве, о холизме, о целостности мира, о субъекте, об объекте. Они пытаются рассказать уже на принципиально ином языке — через сны, через неврозы, психозы... Современный человек в значительной степени есть всё тот же древний человек, человек традиционный, но, с интеллектуальной точки зрения, с точки зрения фундаментальных конвенций сознания, он уже не является этим древним человеком, и если он этого еще не понял, то он просто дурак. Отсюда тема «stultitia laudi», «похвалы глупости» у Эразма.

Итак, явление пассивного, инерциального традиционализма как (благой) глупости — это одно, а Радикальный Субъект как активный традиционалист, как традиционалист без традиции — это совершенно другое. Он не глуп вообще. Он стоит на стороне Традиции не по инерции, не потому, что он воспитывался в католической, православной, буддийской, христианской, индуистской семье, не потому, что он принадлежит совершенно особому древнему роду, где передавались те или иные традиции. Нет, он ходил в обычную советскую, светскую, французскую, итальянскую школу, читал обычных авторов, у него были обычные родители, и вдруг он сознает, что всё, что его окружает — *фундаментально не то*. И он встаёт на сложный и страшный путь утверждения *того* (что надо), без всякой опоры в культуре, памяти, религиозном институте и т.д.

В случае премодерна Радикальный Субъект не мог отличить себя от этой парадигмы, потому что его в ней всё устраивало. В модерне его не устраивает ничего, и он находится на периферии, вместе с революционерами, антиэлитой (в смысле В. Паретто), с убийцами, ворами — с кем угодно, только не в пространстве человеческого круга.

Радикальный Субъект вне человеческого круга

В эпоху постмодерна происходит самая важная трансформация Радикального Субъекта. Здесь *Радикальный Субъект вообще отделяется от человеческого состояния*, перестает хоть как-то соотноситься с антропологической парадигмой. Но что происходит? Ведь и человек — автономный, суверенный человек модерна — переходя к постмодерну, сам теряет контакты с человеческим архетипом, сам открывается подтелесной, инфернальной реальности, Яйцу Мира, открытому снизу, и *расчеловечивается*, превращаясь в разумного ризоматического зверя: в кошку, свинью или элемент бесовской текстуры. Так что это разделение *двоякое*.

Сверхчеловеку в эпоху модерна было невозможно *до конца отделиться* от человека, поскольку какую-то связь он с ним чувствовал. Он был, как Ницше или Эвола, лишь маргиналом.

В постмодерне он *перестает быть маргиналом, потому что здесь нет центральной точки*; сама система, которая претендовала ранее на центральность, *открыта снизу*, и в ней происходит свободная циркуляция демонических/нигилистских энергий. Это структура постчеловечества — то, что, по Ницше, можно назвать «недочеловеками». Здесь как раз и происходит разделение.

Сам Ницше писал, что сверхчеловек в эпоху модерна ещё не был по-настоящему *сверхчеловеком*, он был «*высшим человеком*». Когда Заратустра собирал высших людей в своей пещере, он говорил: «Да, конечно, эти высшие люди действительно настоящие, только от них что-то слишком сильно воняет». В модерне полноценный

сверхчеловек, освобожденный от последних следов человека, даже высшего человека, был невозможен. *Сверхчеловек приходит в эпоху постмодерна*; приходит тогда, когда человеческое достоинство, человеческий архетип рушится, открывается снизу, низвергается в ризоматический хронос Делёза, где мерцают лишь всполохи случайного эонического времени и ползут слепые, открытые во все стороны, экранные карты.

Итак, в постмодерне Радикальный Субъект впервые обнаруживается как самостоятельная инстанция, оказавшаяся вне антропологического круга. Радикальный Субъект имеет дело с парадигмами, реагируя на их смену и точно выбирая себе места в каждой из них. Он проделывает путь от центра к периферии и за неё. Но выходит за окружность как раз в тот момент, когда сама эта окружность размыкается и её содержимое низвергается вниз — в бездну подчеловеческой ризомы.

Неслучаен же тезис постмодернистов о «бесовской текстуре». Вспомним роман Достоевского «Бесы». На французский язык он переводится не как «Les demons» («бесы», «демоны»), а как «Les possedes», буквально, «одержимые». Это очень важно: для того, чтобы передать, что имел в виду Достоевский, вводится понятие «Les possedes» — «одержимые». Речь идет об инфернальной одержимости инфракорпоральными сущностями (по Генону), которые заменяют, подменяют собой человеческое существо.

Сверхчеловек появляется тогда, когда кончается человек. Он выстраивает свою оппозицию в третьей парадигме *не по отношению к человеку*, для которого он был периферией — пусть даже «дендистской», революционной или консервативно-революционной. По-настоящему он становится сверхчеловеком, Радикальным Субъектом, обнажается как таковой, когда человек превращается в недочеловека и полностью утрачивает свое достоинство.

Свое *традиционное* достоинство он утрачивает при переходе от парадигмы премодерна к модерну, а затем

утрачивает даже свое «модернистическое» достоинство (если это можно назвать «достоинством»). И здесь сверхчеловек, *Радикальный Субъект проявляет свое метапарадигмальное качество.*

Это чрезвычайно важно для того, чтобы понять судьбу знаний в эпоху постмодерна. Наличие инстанции сверхчеловека в системе постмодерна — и только в системе постмодерна — абсолютно фундаментально аффектирует не только саму эту парадигму, но также и наше знание и представление о других парадигмах, о парадигмах *как таковых*.

Гносеологическая иерархия постмодерна

Теперь несколько слов о гносеологической иерархии постмодерна и постчеловечества. Эта иерархия представляет собой совершенно новое явление, поскольку по окончании эпохи модерна карты сдаются заново, по-новому распределяются позиции, имена, связи и пропорции. Так как неравенство есть синоним порядка и структурированной системы, то во всех парадигмах и во всех типах обществ есть свои модели построения иерархических структур. Есть такие структуры и в постмодерне, хотя они парадоксальны и необычны. Самым тонким уровнем иерархизации парадигмы постмодерна является её гносеологическое измерение. Что представляет собой эта иерархия? В ней накладываются друг на друга *три гносеологические реальности*.

Шизоидные телемассы

Начнем с середины. Здесь находится дисперсное ядро постмодерна — обычные «недолюди» («непосвященные демоны»), шизомассы, без остатка интегрированные в гносеосимуляционный процесс. Это подавляющее большинство «унтерменшей» постмодерна, которые воспринимают гносеосимуляционный процесс (с отсутствующим ко-

дом) как данность, как естественную среду, послушно интегрируются в нее и становятся фракталом мирового экрана. Они общаются между собой, сидят в Интернете, слушают музыку, пьют кофе, что-то рассказывают, смотрят телевизор, читают, путешествуют, учатся, слушают лекции. Но, постепенно ассимилируя алгоритмы культуры постмодерна, они — так же постепенно — *прощаются с собственной субъектностью*. К этому их и призывает экран, система постмодернистических симулякров знаний, и в ответ они становятся глобальным *телевизионным компотом* и от экрана больше не отличаются. И чем больше они сливаются с экраном, тем больший шанс у них попасть на этот экран.

Это в эпоху тоталитарного телевидения была *диктатура дикторов*, которые диктуют, а все остальные, как дураки, слушают и повинуются. В эпоху постмодерна каждый становится диктором. Сейчас широко распространены системы видео-чатов, в которых маленькая дешевая камера-«глазик» смотрит на тебя, а ты в нее несешь свою ахинею и появляешься на экране. Пока это условный экран, где только горстка посетителей тебя смотрят и слушают, но скоро этот частный экран сольётся с экраном «Первого канала», и ты попадешь на экран вместе с Ариной Шараповой, которая несёт также что-то невразумительное и от тебя не сильно отличающееся. И постепенно, по мере расширения знаний и возможностей коммуникаций и при всё более полном удалении кода, эти дискурсы — никому не известного студента и раскрученной звезды утренних новостей — уравниваются. Практически каждый может случайно оказаться в этом экране.

На ТВ несколько лет назад была программа, когда приезжие и жители Москвы заходили в будочку и что-то орали в камеру: «Приветик, Люся! Это я, Ваня из Тушино!». Мне один из телевизионных боссов говорил, что сейчас есть идея сделать целые каналы, где любой желающий может в любой момент нести свою ахинею, но

коротко. Это очень правильный шаг в сторону тотальной гносеосимуляции. Ведь у этого канала найдутся и зрители и участники, и зрители перемешаются с участниками, и возникнет процесс фундаментального обмена знаниями с нулевым эвристическим потенциалом.

Все те, кто довольны структурой современного познания, кто просто не задумываются над этим, либо задумываются (немного и недолго), но следуют путём поиска экстатических топосов, постгносеологических квантов, перебегая от одного ощущения к другому (почитал Ницше, пошел пивка выпил, в глаз кому-то дал, с кем-то поцеловался) — другими словами, кто довольствуется всем этим, те войдут во всемирный, бесконечный круг шизоидных телемасс, который состоит из дивидуальных, разделенных фрагментов, довольно свободно перемещающихся в свободно прокладываемом бытии с совершенно бессмысленным маршрутом. Причем каждый маршрут, в конечном итоге, будет не торной дорогой, которой шли другие, а собственной тропинкой, не ведущей никуда, поскольку дорога от бездорожья отличается тем, что она куда-то ведет, а в другом случае ее просто нет. А вот создание глобальной дороги свободных множеств, которая так же, как бездорожье, никуда никого не ведет — это задача гносеологического, гносеосимуляционного процесса, в который с удивлением и интересом всё больше и больше погружаются наши современники.

Нихило-гуманизм

Вторая шкала гносеологической иерархии — это «*нихило-гуманисты*» или «революционеры эпохи постмодерна». Гносеология для современного революционного течения или современного гиперкритицизма неслучайно является главной сферой приложения всех усилий.

К этой категории принадлежат люди, ясно осознающие, как устроен постмодерн, к чему он направлен, что он отрицает, откуда он взялся, какое у него будущее, ка-

ковы его онтологические и метафизические предпосылки. Я имеют в виду постструктуралистов — таких, как Делёз, Гваттари, Лиотар, Барт, Фуко, Кристева и всех активных оптимистичных постмодернистов.

Нихило-гуманисты, вслед за Ги Дебором и Жоржем Батайем, утверждают, что существует «общество спектакля», вскрывают подмены гносеосимуляционного процесса; обнаруживают их с помощью достаточно убедительных и внушительных гносеологических и философских технологий; показывают, что речь идет о симулякре знаний и «конце науки», и в отличие от обывателей догадываются об отсутствии кода. Но они принимают и *позитивно оценивают* это отсутствие, которое является для них лишь *логическим завершением гносеосимуляционного процесса* (который, по их мнению, появился не сейчас, а был всегда, так как всякая гносеология всегда была симулякром, только ранее завуалированным, а сегодня — разоблаченным и очевидным).

При этом «конец кода» они рассматривают как наступившую «здесь и сейчас» реальность. В свое время коммунисты, наследниками которых считают себя большинство постмодернистов, говорили: нам не надо ждать долгого развития капитализма, мы должны перейти к следующей социальной стадии здесь и сейчас. Точно так же постмодернисты (нихило-гуманисты) говорят: «Зачем мы будем ждать, пока эта долгая история с исчезновением кода по мере расширения информационного общества завершится? Давайте здесь и сейчас утвердим отсутствие этого кода».

И тогда они устами Делёза бросают очень серьезный вызов: *раньше у вас была ничтожная воля, коллеги, а теперь у нас должна быть воля к ничто*. Эта воля к ничто и есть некий фундаментальный тезис нихило-гуманистов.

Они говорят: «Бог умер, человек умер, умер автор, а вслед за ними и субъект как таковой. На их месте осталась *экстатическая каша*. Осталось чистое и прозрачное ничто…»

ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСТВО

радикальный субъект, сверхчеловек
(метапарадигмальное знание)

недолюди, непосвященные демоны, шизомассы,
(интегрированность в гносеосимуляционный процесс)

нихило-гуманисты, революционеры
(активные носители воли к ничто)

Гносеологическая иерархия постмодерна

К этой гносеологической категории нихило-гуманистов относится очень узкая прослойка людей постмодерна («пророки ризомы», певцы «бесовской текстуры», веселящиеся академики бесо-свино-вселения), которые несколько забегают вперед его мерного наступления и смотрят несколько глубже и яснее, чем позволяют правила постмодерна. Так, впрочем, часто бывает на швах парадигм: там возникают явления, которые устоявшиеся парадигмы позднее постараются завуалировать (как мистицизм творцов Ренессанса или поддельные опыты Галилея).

Эти авторы болезненно воспринимаются шизоидными телемассами, поскольку показывают им, что некритическое участие в гносеосимуляционном процессе является пассивным согласием с новой разновидностью эксплуатации. Телемассам неприятно, когда их отвлекают от сериала или шоппинга…

В гносеологической иерархии нихило-гуманисты стоят выше телемасс, но в чём-то — по шкале антропологии—спускаются ниже их, предвосхищая в себе уже следующие аккорды ризоматического вторжения (которые не за горами).

Семиургия

Нихило-гуманисты, развивая тезисы Маркса применительно к эпохе постмодерна, набросали в общих чертах новое издание теории социальной революции. Социальной революции в эпоху постмодерна. Эта теория может быть описана через ги-

перкритическую терминологию Жана Бодрийяра, который говорил о «семиургии».

Семиургия — это *производство знака*. Если классический капитализм производит товары и оперирует с прибавочной стоимостью, изымая ее у рабочих, которые ее производят, то в эпоху посткапитализма или семиургии система производит знаки («σεμιοζ» — знак), бренды, которые ничему не соответствуют. Эти «знаки» последние люди, гносеологические недолюди постмодерна, и потребляют. Потребляют *не вещи, но знаки*. Живут ради знаков, во имя знаков. Эти знаки полностью утрачивают какую-либо связь с денотатом. Но они постепенно перестают быть даже коннотатами, так как коннотация всё же даёт знаку место в системе языковых смыслов. А настоящий знак постмодерна вызывающе и бесстыдно бессмысленен. Знак становится самодостаточным и абсолютно ничего не выражающим. Знак и есть симулякр, как его понимает Бодрийяр.

Далее, социальная система семиургии предполагает наличие двух основных групп. Первая группа это *семиурги — господа знака* или *производители симулякров*. Это эксплуататоры и экспроприаторы доверия и внимания шизомасс; циркуляторы знаков, которые заставляют знаки *вращаться*.

Семиурги — это не какой-то отдельный антропологический субъект, это просто удачливая, ловкая и успешная часть последних людей, вожди «золотого миллиарда», которые банально наживаются на доверии большинства, которое с открытым ртом принимает гносеосимуляционный процесс за чистую монету. Это необрахманы, о которых говорил Фридрик Старр и которые выжимают из шизомасс пользу. Но они не лгут, они и есть ложь. *«Что есть истина?» — говорят последние люди и моргают».* Бодрийяр всегда сомневался: кто кого обманывает — элиты (в частности, медийные), которые скармливают массам потоки бреда, либо массы, которые заставляют элиты массировать себе затылки…

Семиофаги

Семиурги не более свободны, чем те, кого я называю *семиофагами — пожирателями знаков*. Это то, что Майкл Хардт и Тони Негри называют «сингулярным множеством». Это телемассы, те недолюди, которые представляют большинство постчеловечества постмодерна. Они пожирают знак, искренне полагая, что с этих телелучей, с экранной симуляции всё началось и всё ею закончилось.

Они — важнейшая часть процесса, и они в значительной степени заставляют семиургов удовлетворять их спрос, давая им возможность на этом нажиться. Отсутствием критического мышления массы постмодерна коррумпируют свои элиты, ведя их всё дальше и дальше в воронку нагнетающегося идиотизма бессмысленной циркуляции пустых посланий. Это и есть экономика посткапитализма.

Среди и семиургов и семиофагов (т.е. средней гносеологической прослойки общества постмодерна) можно выделить тех, кто не ведает о трагической подделке, лежащей в основе парадигмы постмодерна, и тех, кто ведают о ней, сохраняя определенную память/мысль об утрате кода. Обычные семиурги знают, что код сегодня в дефиците, т.е. это «редкость» (на него нет ни спроса, ни предложения). Возможно, они догадываются, что *код исчезает* (как сокращаются запасы нефти), но при этом пытаются выстроить на этом свой конкретный гешефт, свою стратегию эксплуатации. Они участвуют в сужении доступа к коду. Но они не знают, что код есть ничто, что этого кода нет.

Среди семиургов есть разные люди — страшные и не очень страшные. Я думаю, что менее страшные, — такие, как Фридрих Старр, — искренне полагают, что сужение кода есть плата за расширение знаний. Открытый и приветливый человек, он, тем не менее, часть этого семиургического заговора господ знака, которые участвуют в процессе сужения кода.

Революционеры-меонтофаги

Третьей группой общества постмодерна, находящейся в оппозиции посткапиталистической системе (семиургии), являются «меонтофаги», «пожиратели ничто». Я мог бы сказать «уконтофаги», но это было бы слишком громоздко, с точки зрения греческого языка. О разнице между «μηόν» («меон», «небытием») и «ουκ όν» — («оукон», «ничто») мы говорили. Это разница была фундаментальна при формировании христианской доктрины. Под «меонтофагами» я понимаю тех, кто питаются именно ничто, а не небытием.

Меонтофаги предлагают вместо пожирания знаков (семиофагии) пожирать сразу *субстанцию этих знаков*, то есть неприготовленный, сырой знак. Они — этакие людоеды, каннибалы постмодерна. Если знак есть некое стыдливое сокрытие ничто, то они предлагают пожирать «чистое ничто» вместо того, чтобы пожирать знаки, и, соответственно, ведут борьбу с семиургами, которые преображают ничто в знак, скрывая через пролиферацию знаков отсутствие у этих знаков смысла.

Меонтофаги предлагают сразу потреблять отсутствие смысла и утверждают новую революционную тактику борьбы, рассказывая семиофагам, обычным людям, что всё уже давно кончилось, вместо того, чтобы держать их в иллюзии, будто еще нечто продолжается. В данном случает меонтофаги выступают паладинами Гогов и Магогов, носителями черной ночи, пророками абсолютного ничто, взятого как наиболее существенная революционная категория.

Как утверждают Тони Негри, Делёз и другие представители меонтофагии, между новыми революционерами, постмарксистами (меонтофагами) и посткапиталистами (семиургами) идет война. *Война за доверие и внимание семиофагов*.

И как в истории с капитализмом и марксизмом капиталисты с огромным интересом читали Маркса, внимательно его исследовали и прислушивались к нему, хотя его и не принимали, так и семиурги, по крайней мере, их элита, внимательно прислушиваются к меонтофагам и уделяют им определенное внимание, поскольку именно они вскрывают сущность того, что делают первые.

Революционеры вскрывают сущность того, что делают эксплуататоры гораздо лучше самих эксплуататоров, и это отличает их от обычных семиофагов, которые покорно доверяют тому, что видят, и ничего не понимают. Так, меонтофаги гораздо более ясно определяют для семиургов смысл их собственной деятельности, точно так же, как на предыдущем этапе, в эпоху модерна, ни один автор, принадлежащий к «буржуазно-капиталистическому лагерю», так много, правильно и глубоко не сказал о сущности капитализма, как его радикальные противники — марксисты. Именно поэтому меонтофаги в эпоху постмодерна всё больше начинают быть в чести.

Кто-то удивлялся, почему была такая яркая презентация «антикапиталистической» книги Тони Негри «Империя». Именно потому, что семиургам или господам современного мира очень интересны революционеры. Они им интереснее, чем послушные рабы. Рабы скучны, они просто смотрят сериалы, а меонтофаги ещё что-то пытаются сказать.

«Нирвана»

Что разоблачают меонтофаги? Они наглядно демонстрируют всем: то, что мы видим, то, что является информационным потоком, в наше время вообще ни с чем не соотносится. Даже с тем, что идёт по другим программам! Это настоящий конец и денотата и коннотата. Соответственно, меонтофаги-революционеры бросают вызов всей системе постмодерна.

Многие культовые фильмы сняты меонтофагами: «Экзистенция», «Нирвана», «Матрица», «Скала», «13 этаж», «Шоу Трумэна» и другие картины, где показывается, что постепенно разница между виртуальным и ре-

альным мирами стирается, а участие в виртуальных играх приобретает всё более и более реальный характер. На горизонте же геймер и персонаж компьютерной игры просто сливаются, и разделение между ними невозможно, поскольку остается только сама стихия ризоматической игры и, соответственно, кто в кого играет — уже не так принципиально. Система игры, система матрицы поглощает всё.

Фильм «Нирвана» Габриэля Сальватореса кончается программным дискурсом об игре, участник которой в результате сбоя «понял», что он всего лишь компьютерный персонаж. Он входит в коммуникацию с создателем игры и начинается борьба создателя игры и её персонажа против корпорации семиургов, которые наживаются на этих играх. Из простого участника этого процесса автор игры превращается в сторонника меонтофагов-революционеров, борющихся против семиургов. А главный персонаж игры «Нирвана», распознавший, что он компьютерный фантом, призывает покончить с миром эксплуатации производителей виртуальной реальности.

семиурги (господа знака)
эксплуататоры и экспроприаторы
доверия и внимания шизомасс,
циркуляторы знаков

семиофаги (рабы, пролетариат знака)
сингулярные множества, одинокие толпы, телемассы

меонтофаги (революционеры)
точнее, уконтофаги — «пожиратели ничто»
прозревшие сущность общества спектакля

Гносеологическая война и структура социально-гносеологических революций постмодерна

Приведу последние слова из фильма «Нирвана»:

— Джимми?
— Да, я стёр «Нирвану». Теперь можешь ни с кем не играть.
— А я уже засомневался в тебе.
— Я же обещал тебе.
— Постой… Когда ты удалишь меня, я превращусь… во что?
— В снежинку, кружащуюся за окном.
— Это не так плохо… Джимми, значит, мы победили?
— Мы победили.
— Стирай всё. Давай же…

Вот она, законченная и исчерпывающая программа Делёза–Негри, программа современного антиглобализма, прозрение в сущность «общества спектакля». *«Стирай всё. Давай же…»* Это и есть максимальная программа революции в постмодерне: предложение просто удовлетвориться *стиранием*. «Кого? Чего?» — «Всего». Это и есть «la volonte au neant», «воля к ничто» Жиля Делёза.

Меонтофаги против семиургов. Это главное социальное противоречие, которое сам постмодерн способен рефлексировать.

Радикальный Субъект и его метагносеология

Радикальный Субъект и его метапарадигмальность в постмодерне

Как к трём типам постчеловеческой социальности относится Радикальный Субъект?

Радикальный Субъект относится с *неприязнью* к тем, кто эксплуатирует симулякры знаний, с *жалостью, брезгливостью и презрением* к недолюдям, которые находятся в центре этого процесса, и с определенным *пониманием* к меонтафагам.

Меня много раз спрашивали, откуда симпатия у традиционалистов к постмодернистам? Являясь паладина-

ми абсолютного ничто, носителями ночи и сборищем коллективных бесов, эти коллеги более точно определяют сущность того, чем является парадигма постмодерна, чем те, кто пытается заделать или приукрасить разверзшуюся на наших глазах онтологическую или эсхатологическую брешь. Одним словом, *будучи чудовищами, они ближе к истине*.

Если вы помните геноновскую модель Космического Яйца, то речь там шла о том, что в конце космического цикла яйцо оказывается открытым снизу. И вот через это открытие Космического Яйца снизу, через подчеловеческую реализацию абсолютной ночи, представители меонтофагии, волонтеры ничто тоже чуть-чуть заглядывают за парадигму, причем даже не просто за её шов, связанный с парадигмой модерна (хотя и это верно), но и куда-то глубже, *за обратную сторону парадигмы*. Но там-то и пребывает Радикальный Субъект.

Как в феномене Консервативной Революции открывается парадоксальная близость ультра-консерваторов и ультра-революционеров, точно так же в гносеологической проблематике постмодерна обнаруживается странное созвучие позиции Радикального Субъекта и меонтофагии.

Радикальный Субъект не имеет абсолютно никакого отношения к прямодушному делёзианскому прославлению ничто, к воле к ничто. *Радикальный Субъект метапарадигмален*. Он стоит *по ту сторону парадигм*. Но только сейчас, в эпоху постмодерна, через корректный анализ и аккуратный разбор гносеосимуляционного процесса как основного процесса парадигмы постмодерна, он способен наглядно проиллюстрировать и понятно обосновать свое отличие не только от парадигмы постмодерна, но и *от парадигм вообще*. Ведь логика пути Радикального Субъекта постепенно ведет к его обособлению, выделению и становлению самостоятельным, метапарадигмальным полюсом, сверхчеловеком, абсолютно новым персонажем абсолютно новой метапарадигмальной картины.

Именно в постмодерне он способен обнаружить себя как того, кто он есть, высказать и проявить свою собственную программу, чего он не мог сделать ни в парадигме премодерна, ни в парадигме модерна. Только сейчас, в парадигме постмодерна, Радикальный Субъект, сверхчеловек начинает выступать как самостоятельная *метапарадигмальная инстанция*. Он еще невидим, и язык его непонятен, поскольку он метапарадигмален, и то, что он говорит, тоже не может быть интерпретировано в рамках парадигм, в том числе и в парадигме постмодерна.

Конечно, в постмодерне непонятен не только Радикальный Субъект; там не понятно вообще ничего, так как отсутствие гносеологического кода в постмодерне превращает постзнание, постгносеологию в чистый нигилизм. Но непонятность языка Радикального Субъекта проистекает совершенно из другой сферы. Он не подпарадигмален, он — надпарадигмален. Он метапарадигмален. И его язык является недешифруемым по совершенно иной причине, на совершенно ином метафизическом основании, чем классический пост-язык гносеосимуляционных процессов.

Транс-язык: «чёрное более чёрное, чем само чёрное»

Для того чтобы пояснить, о чем идет речь, можно сказать, что всё пространство постмодерна в его гносеологическом измерении — это пространство пост-языка. Почему это не язык классического времени? Потому что в нем отсутствует лексика, отсутствует морфология, правила, код его понимания. А вот то, чем является, на чем говорит, высказывается, и то, с чьей позиции трактует основную проблематику Радикальный Субъект, можно назвать *транс-языком*. И то и другое недекодируемо. Но и то и другое возникает симультанно, то есть одновременно, поскольку ни транс-язык Радикального Субъекта, ни пост-язык общей массы постмодерна, недолюдей постмодернистической эпохи, не могут оформиться в других парадигмах в чистом виде.

Поэтому появление Радикального Субъекта как самостоятельной инстанции — это важнейший метафизический и языковый феномен именно эпохи постмодерна. Вот почему Ницше помещал загадочную фигуру сверхчеловека не в прошлом, где, казалось бы, ему место, а в будущем по отношению к Ницше.

И здесь возникает совершенно новая реальность — реальность транс-языка, на котором говорить уже совсем трудно.

Могут спросить: а как отделить в такой ситуации транс-язык Радикального Субъекта от пост-языка в целом? Ведь и то и то на поверхности бессмысленно; и то и другое — из сферы молчания; и то и другое —недекодируемо, несхватываемо, не подлежит ни дешифровке, ни восприятию. Ответ содержится в алхимической формуле: «*черное, более черное, чем само черное*».

Выявление отличия между Радикальным Субъектом и меонтофагической структурой — разоблачение нигилизма пост-языка как пустотности и бессодержательности знака постмодерна — возможно лишь при наложении друг на друга этих *двух форм темноты*. Есть тёмное (транс-язык), которое еще более темное, чем само темное, чем ничто меонтофагических революционных программ. И просвечивает это темное, более темное, чем само темное, дает о себе знать, становится иным, отличным, то есть создает новую возможность интерпретации только в том случае, когда мы выносим за скобки гносеологическую иллюзию — пристрастную со стороны семиургов или пассивную со стороны семиофагов — гносеосимуляционного процесса. Мы убираем это и беседуем только с теми коллегами, которые действительно описывают истинную картину постонтологии, постмодерна, которая мало-мальски соответствует метафизическим данным.

Отсюда эта тайная симпатия крайне правых к крайне левым, традиционалистов к революционерам на новом гносеологическом, историческом, онтологическом и парадигмальном витке. Иными словами, транс-язык не существует вне пост-языка. Сам по себе транс-язык мы не можем и никогда не смогли бы понять, но на фоне пост-языка он впервые становится артикулированным.

Весёленькая наука

И последнее. Возможна ли философия будущего? Что касается философии в классическом смысле, безусловно, в парадигме постмодерна философии нет, поскольку нет знания. Но для того, чтобы люди не слишком остро чувствовали ноющее отсутствие философии, для того, чтобы усложнить меонтофагам, то есть революционерам, их гносеологическую практику по разоблачению трюков семиургов, существуют *симулякры философии*.

Возьмем певца группы «Army of lovers». Это Александр Бард, известный западный философ, автор книги «Нетократия», написанной им в соавторстве с Яном Сондерквистом. Вот только таким и может быть полноценный философ постмодерна: без штанов, в халате, с полуголыми бабами, перверт и постоянный посетитель наших экранов. Вот такую философию гносеосимуляционный процесс воспринимает. Он не может быть другим, потому что другие философы, типа академика Лихачева в шапочке или Лосева — это философы модерна, они и остались там. Нельзя их перенести или восстановить. Они полностью там. А вот Александр Бард — образцовый философ постмодерна. Он закрывает своими ухмылками и резвыми клипами *факт отсутствия философии*.

Ведь, глядя на него, можно сказать — философия есть. На самом деле, это классический ход семиургов, которые в ответ на то, что философия кончилась, говорят разоблачителям постмодерна: «Как кончилась, а это что?»

Я думаю, что можно не читать «Нетократию», потому что выразительнее, чем рожа этого философа, невозможно сказать о том, *как* ничто вскрывает себя. Это чисто экстатический топос, в прямом смысле слова. Каждый выбирает здесь для себя свой собственный формат, тип, и, по большому счету, можно было бы начать и закончить

книгу иллюстрацией с изображением этой физиономии. Всё, что он сказал, гораздо более скучно, чем его клипы.

Ницше говорил о «веселой науке». И вот, мы видим, что философия становится всё более веселой, и даже *весёленькой наукой*… По логике постмодерна, это *такая философия, которая сливается с нефилософией до неузнаваемости*.

Мы спрашивали выше: как сделать гетерогенный контекст абсолютным элементом неразрывной непрерывности (континуальности)? Как могут находиться на одном и том же уровне столь разные явления, восприниматься на одном дыхании фрагменты таких разноплановых систем?

Классический ответ на вопрос относительно возможности философии в эпоху постмодерна не такой уж тривиальный.

Радикальные революционеры скажут: нет, философия в эпоху постмодерна невозможна, поскольку невозможно знание, невозможны субъекты. Верно. Это абсолютно правильный ответ. Но с точки зрения тех, кто является объектами суггестии гносеосимуляционного процесса, ответ неправильный. Правильный ответ — да, философия возможна, *Александр Бард нормальный современный философ*. И, соответствено, Бивис и Батхед — тоже два современных философа, и Борис Моисеев является современным религиозным проповедником.

Для того чтобы продвигать логику постмодерна, мы должны обратить внимание на такое мое предвидение: я предполагаю, что через несколько лет, а может быть, гораздо быстрее, Борис Моисеев будет выступать совершенно в новой роли. Например, он примет какую-нибудь религию, экзотическую или более распространенную, и начнет выступать с проповедью каких-нибудь моральных норм. Он раскается и провозгласит: «Я, наверное, не то пел, не так плясал, не так жил, но теперь я буду всё делать по-другому». И… он не уйдет с этого экрана. Уже старый, отпустив бороду, побрив голову, он будет вместе с Гейдаром Джемалем и дьяконом Кураевым беседовать

о сложных вопросах теологии. Ведь циничный тусовщик Иван Охлобыстин превратился в иерея с выразительным проблеском мрачной хитрецы в левом зрачке… И все это как-то приняли.

На наших глазах всё так и происходит. Когда у Моисеева выйдет время «Army of lovers», у него начнется время написания философских или, в согласии с нашим русским постмодерном, религиозных или теологических сочинений.

Еще раз задаю вопрос: с точки зрения постмодерна, возможна ли философия? Чем мы с вами занимались? Чем будем профессионально заниматься в дальнейшем?

С точки зрения правды меонтофагов (то есть, как оно обстоит на самом деле), философия невозможна, и единственной задачей философии будет примкнуть к революционным ячейкам, обнаружившим ничтожность гносеосимуляционного процесса. С точки же зрения мейнстрима, классического постмодернистического недочеловечества, можно спокойно заниматься тем же, чем занимались, ни на что не обращая внимания: всё в порядке.

Философия абсолютной ночи

Есть еще один особый вопрос — это возможность философии как попытки вычленить транс-язык Радикального Субъекта. Вот эта задача никем не ставилась, она никем не может быть поставлена, она не может быть выполнена. Но мы знаем, как говорит французская поговорка: то, что «невозможно», для человека только стимулирующий факт. Конечно, необходимы гносеология, философия, метафизика Радикального Субъекта, выстраивание совершенно нового ритма, новой версии метафизического отношения к парадигмам, необходимо преодоление парадигмы через Радикального Субъекта, осмысление некой иллюзорности, заложенной в парадигме как таковой, хотя она и первична и распределяет нормы, кто есть субъект и что есть объект.

А вот Радикальный Субъект в истории мира свидетельствует о том, что роли, — кто субъект, а кто объект,

— будут распределять не те, кто их распределяют обычно. Радикальный Субъект утверждает: те, кто выдает декреты относительно стадий космической среды, состояния парадигм и их смены, это инстанции, с которыми можно согласиться, но можно, при определенных обстоятельствах, *и не согласиться*. Значит, это не абсолютные инстанции, и значит, есть *иные* миры, пространства, времена, знания и языки, зоны бытия (постбытия, метабытия), которые только и достойны того, чтобы существовать, быть утвержденными, и чтобы быть им верными. И *эти зоны лежат по ту сторону всех парадигм*.

Основой для философии Радикального Субъекта или для философии сверхчеловека является очень тонкая, но, тем не менее, пронзительная убежденность в том, что, в сущности, *симуляцией* является не только откровенная симуляция эпохи постмодерна, но, в конечном счете, ею являются все парадигмы без исключения. И если бы не было маленькой червоточины в самой первой парадигме (премодерна), никогда бы мир и человечество не пришли к нынешнему кошмару и никогда бы тех процессов, которые развертываются перед нами, просто не было.

То, что оказалось способным полностью быть поглощенным процессом смены парадигм, само по себе, изначально, даже в самые золотые эпохи, являлось *не более чем симуляцией*.

Вот это фундаментальное знание Радикального Субъекта открывает новую страницу метафизической, вневременной, постпарадигмальной постфилософии, и на место знака эта парадигма нового транс-языка ставит черную ночь.

Черную, более черную, чем само черное.

БИБЛИОГРАФИЯ

Список приводимой литературы разделен на три категории, помеченные соответствующими знаками:

*** книги или статьи, совершенно *необходимые* для понимания содержания основных идей «Постфилософии»;

** книги, статьи или классические сочинения, *полезные* для понимания основных идей «Постфилософии»;

* книги, статьи и классические сочинения, помогающие *понять отдельные темы или сюжеты*, затронутые в книге «Постфилософия»

Агурский Михаил. *Идеология национал-большевизма*. — М., 2003. ***

Адорно Т. *К логике социальных наук* // Вопросы философии. 1992. № 10 **

Акаев В. Чечня. *Суфийские братства и ваххабиты*. // Азия и Африка сегодня. 1998, № 6 *

К. С. Аксаков *Полное собрание сочинений* т.1–3. — М., 1861–1880 ***

Н. Н. Алексеев *Русский народ и Государство*. — М., 2000 **

Антология даосской философии. — М., 1994 *

Арендт Х. *Истоки тоталитаризма*. — М., 1996 *

Арон Р. *Демократия и тоталитаризм*. — М., 1993 *

Арон Р. *Мнимый марксизм*. — М., 1993 **

Асмус В. Ф. *Античная Философия*. — М.,1976 *

Асмус В. Ф. *История античной философии*. — М., 1965 *

Барт Р. *Избранные работы: Семиотика. Поэтика*. — М., 1989 ***

Бауман З. *Социологическая теория постсовременности* // Социологические очерки. Ежегодник. — М., 1991 **

Башляр Г. *Вода и грезы*. — М., 1998 **

Башляр Г. *Грезы о воздухе*. — М.,1999 **

Башляр Г. *Новый рационализм*. — М.,1987 **

Беме Я. *Aurora или Утренняя заря в восхождении*. — М., 1914 *

Бентам И. Избранные сочинения, т. 1. СПб, 1867 **

Бенуа Ален де *Хайек: Закон джунглей*. // Элементы № 5, М., 1994 ***

Бергер П. *Понимание современности* // Социологические исследования. — М., 1990. № 7. **

Бердяев Н. А. *Истоки и смысл русского коммунизма*. — М., 1990 ***

Бердяев Н. А. *Философия свободы. Смысл творчества*. — М., 1989 *

Берк Э. *Размышления о революции во Франции*. — М., 1993 *

Бжезинский З.. *Великая шахматная доска*. — М., 1997 *

Блок М. *Апология истории или ремесло историка*. — М., 1986 *

Бодрийяр Жан. *К критике политической экономии знака*. — М, 2004. ***

Бодрийяр Ж. *Общество потребления. Его мифы и структуры*. — М., 2006. ***

Бодрийяр Ж. *Пароли. От фрагмента к фрагменту*. — М., 2006. **

Бодрийяр Ж. *Прозрачность зла*. — М.,, 2006. ***

Бодрийяр Ж. *Символический обмен и смерть*. — М., 2006. ***

Бодрийяр Ж. *Симулякры и симуляция* // Философия эпохи постмодерна. / Сб. переводов и рефератов. — Минск, 1996 **

Бодрийяр Ж. *Эстетика иллюзий, эстетика утраты иллюзий* // Элементы, № 9, 1998 ***

Бурдье П. *Социология политики*. — М., 1993 *

Буркхардт Т. *Алхимия и Нотр-Дам де Пари*. — М., 2007. *

Буркхардт Т. *Сакральное искусство Востока и Запада*. — М., 1999. ***

Бэкон Ф. *Новая Атлантида*. — Соч. в 2-х томах. — М., 1972 *

Бэлл Д. *Грядущее постиндустриальное общество*. — М.,1999 ***

Вебер М. *Избранные произведения*. — М., 1990 *

Вельш В. *«Постмодерн». Генеалогия и значение одного спорного понятия* // Путь. Международный философский журнал. — М., 1992, № 1 ***

Вернадский Г. В. *Начертание русской истории*. — Прага, 1927 *

Вернадский Г. В. *Опыт истории Евразии*. — Берлин, 1934 *

Вивенза Ж. М. *От формальной доминации капитала к его реальной доминации*.// Элементы № 7 — М., 1995 ***

Вико Дж. *Собрание сочинений*. — М., 1986 *

Виндельбанд В. *История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками*. В 2 т. — СПб., 1908 *

Витгенштейн Л. *Философские работы*: В 2 ч. — М., 1994 **

Вольтер *Философские сочинения*. — М., 1989 *

Гадамер Х. Г. *Истина и метод*. — М., 1988 *

Гайденко П. П. *История греческой философии в ее связи с наукой*. — М., 2000 ***

Гваттари Ф. *Язык, сознание и общество* // ЛОГОС. Кн. 1. — Л., 1991 ***

Гегель. Сочинения в 3 томах — М. 1986 *

Генон Р. *Великая триада* // «Волшебная Гора», № III. — М., 1995. **

Генон Р. *Восток и Запад*. — М., 2005.***

Генон Р. *Восточная метафизика* // «Волшебная Гора», № III. — М., 1995. **

Генон Р. *Духовное владычество и мирская власть* // «Волшебная Гора», №№ 6–7. — М., 1997–1998. ***

Генон Р. *Заметки о символизме ангелических чисел в арабском алфавите* // «Волшебная Гора», № XIII, 2007. *

Генон Р. *Индуистская доктрина циклов* // «Милый ангел». — № 1. — М., 1993. ***

Генон Р. *Кризис современного мира*. — М., 1991. ***

Генон Р. *Множественные состояния бытия* // «Волшебная Гора», № 14. — М., 2007. ***

Генон Р. *Очерки о традиции и метафизике.* — Спб., 2000. **

Генон Р. *Символика креста*. — М., 2004. ***

Генон Р. *Символы священной науки*. — М., 1997. **

Генон Р. *Традиционные формы и космические циклы. Кризис современного мира.* — М., 2004. ***

Генон Р. *Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте*. — М., 2003. ***

Генон Р. *Царь Мира. Очерки о христианском эзотеризме*. — М., 2008. *

Генон Р. *Человек и его осуществление согласно Веданте. Восточная метафизика*. — М., 2004. ***

Гердер И. Г. *Избранные сочинения*. М. — Л., 1959 *

Гермес Трисмегист *Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада.* — М., 2001 *

Гидденс Э. Э. *Постмодерн* //Философия истории. — М., 1995 ***

Гоббс Т. *Избранные произведения* в 2 т., — М., 1964 *

Годинер Э. С. *Политическая антропология о происхождении государства*. Этнологическая наука за рубежом: проблемы, поиски, решения. — М., 1991 *

Головин Е. *Веселая наука. Протоколы совещаний*. — М., 2006. ***

Головин Е. *Приближение к Снежной Королеве*. — М., 2003. ***

Горюнов В. П. *От цивилизации к постцивилизации: Постановка проблемы в свете теории соц. относительности* // Человек и современный мир: методологические и методические вопросы. — СПб., 1977 *

Грей Дж. *Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности.*, — М., 2003 **

Гречко П. К. *Концептуальные модели истории*. — М., Логос, 1995 *

Гройс Б. *Да, апокалипсис, да, сейчас* // Вопросы философии. 1993 № 3 *

Гумилев Л. Н. *В поисках вымышленного царства*. — М., 2002 *

Гумилев Л. Н. *Древняя Русь и Великая Степь*. — М., 1992 *

Гумилев Л. Н. *О термине «этнос»* //Доклады отделений комиссий Географического общества СССР. Вып. 3. 1967 **

Гумилев Л. Н. *Этногенез и биосфера Земли*. — Л., 1989 *

Давыдов Ю. *Современность под знаком «пост»* // Континент. — М., Париж. 1996. № 89 *

Даль Р. *Введение в теорию демократии*. — М., 1992 *

Данилевский Н. *Россия и Европа*. — М., 1991 ***

Дарендорф Р. *Дорога к себе: демократизация и ее проблемы в Восточной Европе* // Вопросы философии. 1990. № 9 *

Дебор Ги. *Общество Спектакля*, М., 2000 ***

Декарт Р. *Сочинения*. В 2 т. М.,1989 **

Делёз Жиль, Гваттари Феликс. *Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения*. — Екатеринбург, 2007. ***

Делёз Ж. *Кино: Кино 1. Образ-движения; Кино 2. Образ-время*. — М., 2004. *

Делёз Ж. *Логика смысла*. — М., Екатеринбург, 1998.***

Делёз Ж. *Марсель Пруст и знаки*. — СПб., 1999. *

Делёз Ж. *Ницше и философия*. — М., 2003. ***

Делёз Ж. *Складка. Лейбниц и барокко*. — М., 1997. **

Делёз Ж. *Переговоры. 1972–1990*. — СПб, 2004. *

Делёз Ж. *Различие и повторение*. — СПб., 1998. ***

Делез Ж., Гваттари Ф. *Ризома* // Философия эпохи постмодерна. / Сб. переводов и рефератов. Минск, 1996 ***

Делёз Ж. *Эмпиризм и субъективность: Опыт о человеческой природе по Юму; Критическая философия Канта: учение о способностях; Бергсонизм; Спиноза*. — М., 2001. **

Деррида Ж. *Московские лекции*. — Свердловск, 1991 **

Джемс У. *Многообразие религиозного опыта*. — СПб, 1992 **

Дженкс Ч. *Язык архитектуры постмодернизма*. — М., 1997 ***

Джорджио Гвидо де. *Двуликий символ Януса и тайное имя Рима* // «Волшебная Гора», № VIII. — М., 2002. *

Джорджио Гвидо де. *Рене Генон: в поисках Бога* // «Волшебная Гора», № VIII. — М., 2002. *

Диоген Лаэртский *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. — М., 1979 *

Добаев И. П. *Ислам и политика*. — М., 2001 **

Дорошенко Е. А. *Шиитское духовенство в двух революциях*. — М., 1998 *

Древнекитайская философия в 2 т. — М., 1972–1973 *

Дюмезиль Ж. *Верховные боги индоевропейцев*. — М., 1986 ***

Дюркгейм Э. *О разделении общественного труда. Метод социологии*. — М., 1991 *

Загпонский Д. *Что такое модернизм*? //Контекст, 1974. Литературно-теоретические исследования. — М., 1975 **

Замятин Д. Н. *Метагеография: пространство образов и образы пространств*. — М., 2004. **

Замятин Е. *Мы.*//Знамя, 1988, № 4, 5 **

Зеньковский С. *Русское Старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века*. — Munchen, 1970 **

Зоар (Каббала. Тайное учение). — М., 2002. ***

Зомбарт В. *Буржуа*. — М., 1994 ***

Зомбарт В. *Современный капитализм*, т. 1–2, — М., 1903–05, т. 3, М. - Л., 1930 ***

Зомбарт В. *Социализм и социальное движение в 19 столетии* — СПБ, 1902 *

Зомбарт В. *Социология*. — М., 2003 **
Ильин И. П. *Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм*. — М., 1996 *
Иордан М., Кузеев Р., Червонная С. *Ислам в Евразии (современные этические и эстетические концепции суннитского Ислама)* — М., 2001 *
Иранская революция 1978–1979: Причины и уроки. — М., 1989 **
Ислам в современной политике стран Востока. М., 1986 **
История первобытного общества. т.1, 2,3 М., 1988 *
История философии: Запад — Россия — Восток. — М., 2000 *
Йейтс У. Б. *Кельтские сумерки*. — СПб., 1998. *
Кальвин Ж. *Наставление в христианской вере*. — СПб, 1998 *
Кандо Т. *Постмодернизм: старое вино в новых мехах*? // Рубежи. М., 1997. № №10/11. *
Канетти Э. *Масса и власть*. // Человек нашего столетия. — М., 1990 *
Канселье Э. *Алхимия. Несколько очерков по Герметической символике и Философской практике*. — М., 2002. *
Кант И. *Сочинения* в 6 томах. М., 1969 ***
Капитализм и шизофрения. Беседа Катрин Клеман с Ж. Делезом и Ф. Гваттари // Ежегодник. Ad Marginem. М., 1994. *
Карпец В. И. *Русь Міровеева*. — М., 2005. *
Керн К. *Антропология св. Григория Паламы*. — М., 1996 **
Киркегор С. *Страх и трепет*. — Киев, 1994 **
Кожев А. *Введение в чтение Гегеля. Идея смерти в философии Гегеля*. — М., 1998 **
Коллингвуд Р. Дж. *Идея истории*. Автобиография. — М., 1980 ***
Кон Н. *В погоне за тысячелетием*. — Лондон, 1972 ***
Кондорсе Ж. А. *Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума*. — М., 1936 *
Конец Света (альманах по истории религии), — М., 1998 *
Конрад Н. И. *Запад и Восток*, — М., 1966 **
Конт О. *Позитивизм и наука*. — М., 1975 **
Конфуций *Уроки мудрости*. — М., 2000 *
Коплстон Ф. *История философии. Средние века*. — М., 2003. *
Корбен А. *Драматический элемент в гностических космогониях* // «Волшебная Гора», № XIII, 2007. **
Корбен А. *Световой человек в иранском суфизме* // «Волшебная Гора», № VIII. — М.: 2002. ***
Корбен А. *Свет Славы и Святой Грааль*. — М.: Волшебная Гора, 2006. *
Кузанский Н. *Сочинения в двух томах*. — М.,1979–1980 **
Кумарасвами Ананда. *Смысл смерти* // «Волшебная Гора», № XIII, 2007. *

Кумарасвами Ананда. *Шри Рамакришна и религиозная терпимость* // «Волшебная Гора», № 14. — М.: 2007. *
Кун Т. *Структура научных революций*. — М., 1977 ***
Ламетри *Сочинения*. — М., 1976 *
Левалуа К. *Калки — Десятый аватара* // Конец Света (альманах по истории религии), М., 1998 *
Леви-Стросс К. *Структурная антропология*. — М., 1983 ***
Лейбниц Г. *Сочинения*. В 4 т. — М.,1983–1989 *
Леонтьев К. Н. *Византизм и славянство*. — М., 1876 *
Леонтьев К. Н. *Восток, Россия и Славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза*. — М., 1996 *
Лиотар Ж.-Ф. *Заметка о смыслах «пост»* // Иностранная литература. М., 1994, № 1 ***
Лиотар Ж.-Ф. *Ситуация постмодерна*. — Спб., 1998 ***
Лиотар Ж.-Ф. *Состояние постмодерна*. — СПб., 1998 ***
Локк Д. *Сочинения* в 3 томах. — М., 1988 *
Лосев А. Ф. *История античной философии в конспективном изложении*. — М., 1989 *
Лосев А. Ф. *Античная мифология в ее историческом развитии*. — М., 1957 *
Лосский В. Н. *Догматическое богословие*. — М., 1991 **
Лукач Д. *К онтологии общественного бытия*. — М., 1991 **
Макиавелли Н. *Избранные произведения*. — М., 1982 *
Малиновский Б. *Магия, наука, религия* // Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев. — М., 1998 *
Мальбранш Н. *Разыскания истины*. — СПб. 1906, т.2 *
Маркс К., Энгельс Ф. *Собрание сочинений*. — М.,1955–1981 *
Маркузе Г. *Эрос и цивилизация*. — Киев, 1995 **
Махабхарата, — М., 2001 *
Мейендорф И., прот. *Введение в святоотеческое богословие*. — Киев, 2002 *
Мелентьева Н. В. *Социалисты филадельфийского обряда* // Элементы № 8, М., 1997 ***
Мелетинский Е. М. *Поэтика мифа*. — М., 1976.*
Миллс Р. И. *Властвующая элита*. — М., 1959 *
Милль Дж. С. *Система Логики*. — СПб, 2003 *
Милый Ангел (альманах по истории религий), № 1, — М., 1990 *
Мистерия Дао. Мир «Дао дэ цзина». — М., 1996 *
Мисима Ю. *Золотой храм. Исповедь маски*. — М., 1999 **
Монтескье Ш. Л. *Избранные произведения*. — М., 1955 *
Мосс М. *Общества, обмен, личность* — М. 1996 ***
Н. В. Мотрошилова *Рождение и развитие философских идей* — М., 1991 **

Нарта М. *Теория элит и политика*. — М., 1978 *
Ницше Ф. *Воля к власти*. — 1994 ***
Ницше Ф. *Так говорил Заратустра* — М., 1990 ***
Ницше Ф. *Сочинения* в 2 т. — М., 1996 **
Орвелл Дж. *1984*. — М., 1989 **
Орсе Грассе д`. *Один стих Данте* // «Волшебная Гора», № XIII, 2007. *
Орсе Грассе д`. *Менестрели Морвана и Мюрси* // «Волшебная Гора», № 14. — М.: 2007. *
Ортега-и-Гассет Х. *Восстание масс* // Вопросы философии. 1989. № 3 **
Павленко Ю. В. *Раннеклассовые общества*. — М., 1989 *
Палама св. Григорий *Беседы*. — М., 1994 *
Панарин А. С. *Политология*. — М., 2003 *
Панарин А. С. *Философия политики*. — М., 1996 *
Паншин В. И. *Ритмы общественного развития и переход к постмодерну* // Вопросы философии. — М., 1998. № 9 *
Печчеи А. *Человеческие качества*, — М., 1985 **
Платон. *Сочинения* в 3 т. — М., 1968–1973 *
Плеханов Г. В. *К вопросу о развитии монистического взгляда на историю*. — М., 1938 *
Плотин. *Сочинения*. — СПб, 1995 *
Повельс Луи, Бержье Жак. *Утро магов*. — Киев, 1994 **
Поздняков Э. А. *Нация, национализм, национальные интересы*. — М., 1994 *
Полани М. *Личностное знание. На пути к посткритической философии*. — М., 1985 **
Поппер К. *Логика и рост научного знания*. — М.,1998 **
Поппер К. *Открытое общество и его враги*. т. 1–2. — М., 1992 ***
Постмодернизм и культура. — М., ИФАН, 1991. *
Потебня А. А. *Слово и миф*. — М., 1989.*
Проблема сознания в современной западной философии. ред. В. А. Подорога. — М., 1989 **
Прокл *Первоосновы теологии*. — Тбилиси, 1972 *
Пропп В. Я. *Исторические корни волшебной сказки*. — М., 1986 **
Пропп В. Я. *Морфология сказки*. — М.: Лабиринт, 1998.
Ранние формы политической организации: от первобытности к государственности. Отв. ред. Попов В. А. М., 1995 **
Пуассон А. *Теории и символы алхимиков*. — М., 1995. *
Рассел Б. *История Западной философии*. — М., 1959 *
Религиоведение. Хрестоматия. М., 2000. *
Рормозер Г. *Кризис либерализма*. — М., 1996 *
Рорти Л. *Постмодернистский буржуазный либерализм* // Рубежи. — М., 1997, № 10/11 *

Руссо Ж.-Ж. *Избранные сочинения* — М., 1961 *
Савицкий П. Н. *Континент Евразия* — М., 1997 **
Саду Ж. *Алхимики и золото*. — Киев, 1995. *
Самарин Ю. Ф. *Статьи. Воспоминания. Письма* (1840— 1876). — М., 1997 *
Седгвик М. *Суфизм в арабском мире и эпоха реформ* // «Волшебная Гора», № XIII, 2007. *
Селезнев Л. И. *Политические системы современности: сравнительный анализ*. СПб., 1995 *
Сеньоль К. *Сказания о Дьяволе*. — М., 2002. *
Сергеев К. А. *Ренессансные основания антропоценризма*. — СПб., 1993 **
Синицина Н. В. *Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции*. — М., *
Словарь античности. — М., 1993.*
Смит А. *Исследования о природе и причинах богатства народов*. — М., 1935 *
Спиноза Б. *Избранные произведения*. В 2 т. — М.,1957 *
Тейяр де Шарден П. *Феномен человека*. — М., 1987 *
Тертуллиан. *Избранные сочинения*. — М., 1994 *
Тилак Б. *Арктическая родина в Ведах*. — М., 2001 *
Тихомиров Л. *Монархическая Государственность*. — Мюнхен, 1923 *
Тойнби А. *Постижение истории*. М., 1991 ***
Тойнби А. *Цивилизация перед судом истории*. — М.- СПб.,1985 ***
Токвилль А. де *Демократия в Америке*. — М., 1992 **
Торчинов Е. А. *Даосизм*. — СПб., 1998 *
Тоталитаризм в Европе XX в. Из истории идеологий, движений, режимов и их преодоления. — М., 1996 *
Тоффлер О. *Эра смещения власти* // Философия истории: Антология. — М., 1994 *
Трубецкой Н. С. *Наследие Чингисхана*. — М., 2000 **
Тэйлор Э. Б. *Первобытная культура*. — М., 1989 *
Упанишады. — М., 3 т. 1992 *
Устрялов Н. В. *Национал-большевизм*. — М., 2003 **
Ушакин С. А. *Речь как политическое действие* // Полис. 1995. N 5 *
Федорова М. М. *Модернизм и антимодернизм во французской политической мысли XIX века*. — М., 1997 *
Фейерабенд П. *Избранные труды по методологии науки*. — М.,1986 ***
Феминизм: перспективы социального знания. — М., 1992. **
Феномен восточного деспотизма: *структура общества и власти* (отв. ред. Н. А. Алексеев). М., 1993 *
Философия диалога Э. Левинаса // Философия эпохи постмодерна. Сб. переводов и рефератов. Минск, 1996 *

Философия эпохи ранних буржуазных революций. — М.,1983 *
Фихте И. Г. *Избранные сочинения*. — М.,1916 *
Флоровский Г. *Пути русского богословия*. — Вильнюс, 1991 *
Аквинский Фома *Сочинения*. — М., 2002 *
Фомин О. *Священная Артания*. — М., 2005. *
Фомин О. *Сакральная триада*. — М., 2005. *
Фрагменты ранних греческих философов — М., 1989 *
Французское Просвещение и революция. — М.,1989 *
Фрейд З. *Тотем и табу*. — М., 1923 **
Фрейд З. *Я и Оно*. — Л., 1924 *
Фромм Э. *Бегство от свободы*. — М., 1990 **
Фромм Э. *Психоанализ и культура*. — М., 1995 **
Фрэзер Д. Д. *Золотая ветвь*. — М., 1980 ***
Фрэзер Д. Д. *Фольклор в Ветхом Завете*. — М., 1990 *
Фуко М. *Археология знания*. — Киев, 1996. ***
Фуко М. *Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности*. — М., 1996. ***
Фуко М. *Герменевтика субъекта* // Социо-Логос. М., 1991. **
Фуко М. *Забота о себе. История сексуальности*. — Киев, 1998. *
Фуко М. *Интеллектуалы и власть: статьи и интервью, 1970–1984*. — М., 2006. *
Фуко М. *Использование удовольствий. История сексуальности*. — СПб., 2004. *
Фуко М. *Жизнь: опыт и наука* // «Вопросы философии», № 5, 1993. *
Фуко М. *Надзирать и наказывать*. — М., 1999 *
Фуко М. *Ницше, генеалогия, история* // «Ступени», № 1 (11), 2000. *
Фуко М. *Правительственность (идея государственного интереса и ее генезис)* // «Логос», № 4–5, 2003. *
Фуко М. *Слова и вещи*. — М., 1977 ***
Фуко М. *Что такое Просвещение* // «Вопросы методологии», № 1–2, 1995. ***
Фуко М. *Это не трубка*. — М.: Художественный журнал, 1999. *
Фукуяма Ф. *Сильное государство: Управление и мировой порядок в XXI в*. — М., 2006. ***
Фукуяма Ф. *Америка на распутье: Демократия, власть и неоконсервативное наследие*. — М., 2007. ***
Фулканелли. *Тайна соборов*. — М., 2008. *
Фулканелли. *Философские обители*. — М., 2004. *
Хабермас Ю. *Модерн незавершенный проект* // Вопросы философии. 1992 № 4 ***
Хайдеггер М. *Бытие и время*. М., 1997 ***
Хайдеггер М. *Время и бытие*. М., 1993 *

Хайдеггер М. *О существе понятия fusiz в «Физике» Аристотеля*. — М., 1995 ***
Хайек Ф. *Дорога к рабству* — М., 1999 ***
Хантингтон С. *Будущее демократического процесса: от экспансии к консолидации* // Мировая экономика и международ-ные отношения. 1995. № 6 *
Хантингтон С. *Столкновение цивилизаций и переделка миропорядка*. //Pro et Contra, — М., 1997 ***
Хомский Н. *Новый военный гуманизм: Уроки Косова*, — М., 2002 *
Хэйзинга Й. *Осень Средневековья*. — М., 1988 **
Чаадаев П. Я. *Сочинения*. — М., 1989 *
Чанышев А. Н. *Курс лекций по древней философии*. — М., 1981 *
Чаттерджи Сатисчандра, Датта Дхирендрамохан *Древняя индийская философия*. — М., 1954 *
Шеллинг В. Ф. И. *Сочинения* в 2 т. — М.,1987 *
Шмитт К. *Диктатура*. — СПб., 2005. ***
Шмитт К. *Новый номос земли*.//Элементы № 3. М., 1993 ***
Шмитт К. *Планетарная напряженность между востоком и западом*.// Элементы № 8/ М., 1997 ***
Шмитт К. *Политическая теология*. — М., 2000 ***
Шмитт К. *Понятие политического* // Вопросы социологии. 1992 том1 № 1 ***
Шмитт К. *Эпоха деполитизаций и нейтрализаций*.// Социологическое обозрение т.2 № 1 М., 2002 **
Шолем Г. *Основные течения в еврейской мистике*. — Иерусалим, 1989 ***
Шопенгауэр А. *Мир как воля и представление*. — М., 1993 *
Шпенглер О. *Закат Европы*. — М., 1993 ***
Шпенглер О.*Пруссачество и социализм*. — М., 2002 *
Штернберг Л. Я. *Первобытная религия*. — Л., 1936 *
Штирнер М. *Единственный и его собственность*. — Харьков, 1994 *
Штраусс Л. *Что такое политическая философия*? // Зарубежная политическая мысль XX в. М., 1997 *
Шуон Ф. *Очевидность и тайна*. — М., 2007. *
Эвола Ю. *Люди и руины; Критика фашизма: Взгляд справа*. — М., 2007 *
Эвола Ю. *Метафизика пола*. — М., 1996 ***
Эвола Ю. *Мистерия Грааля*//Милый Ангел № 1, М.,1990 *
Эвола Ю. *Оседлать тигра*. — СПб., 2005. ***
Эвола Ю. *Пришествие «пятого сословия»* // Элементы № 5, М., 1994 ***
Эвола Ю. *«Рабочий» в творчестве Эрнста Юнгера*. — СПб., 2005. *
Эвола Ю. *Фашизм: критика справа*. — М., 2005.*

Эвола Ю. *Языческий Империализм*. М., 1994 *

Эйзенштадт М. *Революция и преобразование обществ: Сравнительное изучение цивилизаций*. — М., 1999 *

Элиаде М. *Азиатская алхимия*. — М., 1998. *

Элиаде М. *Аспекты мифа*. — М., 2005. ***

Элиаде М. *Залмоксис, исчезнувший бог* // «Бронзовый Век», № 22. — М., 1998. *

Элиаде М. *История веры и религиозных идей*. — М., 2001. ***

Элиаде М. *Йога: бессмертие и свобода*. — СПб., 2004. **

Элиаде М. *Король и коронация* // «Элементы», № 8, 1996. *

Элиаде М. *Космическое обновление* // в кн.: Дугин А. (ред.). Конец света — М.: Арктогея, 1998. С. 159–177. ***

Элиаде М. *Космос и история*. — М., 1987. ***

Элиаде М. *Миф о вечном возвращении*. — М., 2000. ***

Элиаде М. *Мифы, сновидения, мистерии*. — М., 1996. ***

Элиаде М. *Очерки сравнительного религиоведения*. — М., 2000. **

Элиаде М. *Оккультизм, колдовство и моды в культуре*. — Киев, 2002. *

Элиаде М. *Религии Австралии*. — СПб., 1998. ***

Элиаде М. *Священное и мирское*. — М., 1995. ***

Элиаде М. *Священные тексты народов мира*. — М., 1998. *

Элиаде М, Ион К. *Словарь религий, обрядов и верований*. — М., СПб., 1997. **

Элиаде М. *Тайные общества. Обряды инициации и посвящения*. — М., 2002. *

Элиаде М. *Трактат по истории религий*. — СПб., 2000. **

Элиаде М. *Шаманизм*. — Киев, 1998. ***

Энциклопедия постмодернизма. Сост. Грицанов А. А., Можейко М. А. — Минск, 2001. ***

Эриугена Иоанн Скотт. *О разделении природы*. // Средние века, 1995. Вып.58–59 *

Эткинд А. *Хлыст. Секты, литература и революция*. — М., 1998 ***

Юм Д. *Трактат о человеческой природе*. — М., 1995 *

Юнг К. Г. *Аналитическая психология*. Прошлое и настоящее, — М., 1997 *

Юнг К. Г. *Архетип и символ*. — М., 1987 ***

Юнг К. Г. *Душа и миф. Шесть* архетипов. — Киев, 1996 ***

Юнг К. Г. *Проблемы души нашего времени*. — Спб., 2002 ***

Юнг К. Г. *Психологические типы*. — СПб, 1996 *

Юнг К. Г. *Психология и алхимия*. — М., 1997 *

Яковец Ю. В. *Формирование постиндустриальной парадигмы: истоки и перспективы* // Вопросы философии. — М., 1997, № 1 *

Ясперс К. *Смысл и назначение истории*. — М., 1991 *

Библиография на иностранных языках

Abellio R. Sol invictus. Geneve, 1980

Abellio R. Vers le nouveau prophetisme. Geneve, 1947

Adams B. America's Economic Supremacy. NY, 1900

Adams B. The New Empire. NY, 1900

Agrippa H. C. De occulta Philosophia, v.I-IV, Paris, 1981

Allard P. Histoire des persecutions pendant les deux premiers siecles. P., 1885

Alleau R. Les societes secretes. P., 1969

Armstrongs H.W. Les anglo-saxons selon la prophetie. Pasadena, 1982

Aron R. Paix et guerre entre les nations. P., 1984

Attali J. Lignes d'horizon. Paris, 1990

Autoritarian politics in modern society / Ed. by. S.P.Hantington e.a. N.Y., 1970.

Aziz R. G. Jung's psychology of religion and synchronicity. N.Y: State University of New York, 1982

Bachofen J. J. Gesammelte werke 3 Db., Basel, 1948

Balandier G. Anthropologie politique. P., 1967

Barber B. The conceptual foundations of totalitarism // Totalitarism in perspeetive /Ed by Friedzich, c.j., Curtism., Barber B. — Pall-Mall, 1969

Barber M., The New Knighthood: A History of the Order of the Temple, Cambridge, 1994

Barruel A. Memoires. London, 1797

Barthelemy M. Associations: un nouvel âge de la participation? P., 2000

Beik, Paul The French Revolution Seen from the Right: Social Theories in Motion, 1789–1799 Philadelphia, 1956

Benjamin R. The limits of politics. Collective goods and the political challenge in postindustrial societies. Chicago, 1980

Benoist Alain de Democratie: le probleme. P., 1983

Benoist Alain de Europe et Tiersmonde: meme combat. P., 1989

Benoist Alain de Les idees a l'endroit. P., 1979

Benoist Alain de Vu de droite. P., 1982

Bentham J. Deontology, or The Science of Morality, v. 12, L.,1834

Bentham J. Theorie des peines et des recompenses, L., 1811

Burke E. Thoughts and Details on Scarcity, Originally Presented to the Right

Hon. William Pitt in the month of November, 1795 // Works. Vol.7

Bodin J. Six livres sur la republique. P.,1576–78

Bonald Louis de Oeuvres 16 v. P., 1817–1843

Bonald Louis de Theorie du Pouvoir politique. P., 1966

Borella Jean Ésotérisme guénonien et mystère chrétien. Lausanne, 1997

Borella Jean La Charité profanée: subversion de l'ame chrâtienne. P.,1979

Bourdieu P. Le sens pratique. P., 1994. -

Bourgevis B. La peusee politique de Hegel. P., 1969

Bradley Owen A Modern Maistre: The Social and Political Thought of Joseph de Maistre. Lincoln and London, 1999

Brown P. Big Man, Past and Present: Model, Person, Hero, Legend//Ethnology, 1990, Vol.XXIX, № 2.

Brzezinski L., Friedrch R.I. Totalitarism, dictatorship and democracy, N.Y., 1965

Buckminster Fuller R. Utopia or oblivion. N.Y., 1969

Burckhardt T. Introduzione alle dottrine esoteriche dell'Islam. Roma 1987

Burckhardt T. Alchimie. Sa signification et son image du monde. P., 1979

Burckhardt T. Aperçus sur la connaissance sacrée, P.,1987

Burckhardt T. Science moderne et Sagesse traditionnelle. P., 1986

Burdeau G. Dйmocratie. Neuchatel, 1966

Burdeau G. Traite de science politique. P., 1976

Camac Y. Le juste pouvoir. Essai sur les deux chemins dedйnrocratie. P., 1984

Canseliet E. Alchemie P., 1978

Chevalier J, Gheerbant A. Dictionnaire des symboles. P., 1982

Clausewitz Karl von Vom Kriege, Berlin, 1880

Coblen A. Dictatorship. Its history and theory. L., 1939

Cohn N. Les fanatiques de l'Apocalypses. P., 1983

Coomaraswamy Ananda Arbre Inversé. P., 1984

Coomaraswamy Ananda Autorité spirituelle et pouvoir temporel dans la perspective indienne du gouvernement. P., 1985

Coomaraswamy Ananda Hinduism and bouddhisme. P., 1980

Corbin H. Islam iranien. P., 1971–1973

Corbin H. L'imagination creatrice dans le soufisme d'ibn d'ArabiTerre celeste. P., 1971

Corbin H. L'homme de la lumiere dans le soufisme iraniene. P., 1984

Corbin H. L'homme et son ange. P., 1983
Corbin H. Terre celeste. P., 1961
Corbin H. Trilogie ismailienne. P., 1961
Donoso Cortés Juan Il potere cristiano. Brescia, 1964
Donoso Cortés Juan Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo. Milano, 1972
Corwin Ed. The «higher law», Background of American constitutional law. Ithaca, 1955
Derrida J. Writing and difference. Chicago, 1978
Dee John La monada Geroglifica. Torino, 1981
De Felice R. Interpretaziond of fascism. Cambridge e.a., 1977
De Maistre J. Consideration sur la France, 1796;
Dorso G. Dictatura, classe, politica e classe dirigente. Firenze, 1948
Douguine A. Le Complot ideologique des cosmistes russes // Politica Hermetica № 6 1992
Dumont, Louis Homo hierarchicus: the caste system and its implications, NY.,1970
Dumont Louis La civilization indienne et nous. P., 1975
Easton D. The political system. N.Y., 1953
Ekholm K. External Exchange and the Transformation of Central African Social Systems//The Evolution of Social Systems. L., 1977
Eliade M. Epreuve du labyrinthe. P., 1985
Eliade M. Forgerons et alchenistes. P., 1956
Ellinek Georg. System der subjektiven oeffentlichen Rechte. 1892
Erasmus Ch.J. In search of the common good: Utopias experiments past and future. N.Y., 1977
Ethics, the social sciences, and policy analysis / Ed. by Callahand and Jennings B. N.Y.; L., 1985
Evola J. La dottrina del risveglio. Milano, 1965
Evola J. L'arco e la clava. Roma, 1995
Evola J. La Rivolta contro il mondo moderno. Roma, 1998
Evola J. La tradizione ermetica. Roma, 1971
Evola J. L'imperialismo pagano. Bari, 1924
Evola AA: VV., In onore di Julius Evola//Arthos n. 4–5, Genova, settembre 1973-Aprile 1974
Evola J. Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo. Roma, 1971
Evola J. Metafisica del sesso. Roma, 1994
Evola J. Mistero del Graal Roma, 1994
Evola J. Orientazione. Bari, 1956
Evola J. Scritti sulla massoneria, Roma, 1984
Evola J. Teoria dell'Individuo assoluto. Roma, 1974
Evola J. Yoga della potenza. Roma, 1995
Ferguson J. Utopias of the classical world. Ithaca (N.J.), 1975
Ferry L. Philosophie politique. t. 3. P., 1985
Feyerabend P. Farewell to Reason. L., 1987
Frazer J. G. The Golden Bough. NY, 1922
Freund J. Essence du politique. P., 1965
Freund J. Les lignes de force de la pensee politique de Carl Schmitt// Nouvelle Ecole. # 44, P., 1987
Fried M. The Evolution of Political Society. An Essay in Political Anthropology. N.Y., 1967.
Friedmann G. Utopies realisables. P., 1975
Friedrich C.J. Constitutional dictatorship and military government // Constitutional government and democracy. Boston, 1950
Frobenius Leo Erliebte Erdteile.Bd. 1–7. Fr./M., 1925–29
Frobenius Leo Das sterbende Afrika, Munch., 1923
Frobenius Leo Das unbekannte Afrika, Munch., 1923
Frobenius Leo Das Zeitalterdes Sonnengottes, Berlin, 1904
Frobenius Leo Der Ursprung der Kultur, Berlin, 1898
Frobenius Leo Kultui-geschichte Afrikas, Z., 1933: «Schicksalskunde», Weimar, 1938
Frobenius Leo Paideuma, Munch., 1921
Frobenius Leo Und Afrika spracht, Bd. 1–3. B.,1912–13
Fromm E. To have or to be? N.Y., 1976
Fukuyama F. The End of History and the Last Man. N.Y. 1993
Funabashi Y. Asia Pacific Fusion: Japan's Role in APEC. Wash., 1995
Gallois Pierre-Marie Geopolitique, les voies de la puissance. P., 1990
Gallois Pierre-Marie Le consentement fatal. L'Europe face aux Etats-Unis, P., 2001
Gallois Pierre-Marie Stratégie de l'âge nucléaire. P., 1960
Gauchet Marcel Le désenchantement du monde. P., 1985
Gehlen A. Prospettive antropologhiche. Bologna, 1992
Giddens Anthony Capitalism and Modern Social Theory. Cambridge, 1986
Giddens Anthony Consequences of Modernity Standford, 1991
Gneist Rudolf von. Der Rechtstaat. B., 1872
Goodwin B., Taylor K. The politics of utopia. A study in theory and practice. L., 1982
Georgel G. Les qutres ages de l'humanite. Besancon, 1949

Georgel G. Les rytmes dans l'histoire. Belfort, 1937
Grasset d'Orcet Materiaux cryptoghraphiques. P., 1983
Grimm K. Rationale Erkenntnispraxis: Jenseits von Verifikationismus, Falsifikationismus und methodologischen Anarchismus. Zu einer regulahren Theorie nutzenoptimierenden Erkenntnishandels. Fr./M., 1979
Guenon R. Apercus sur l'Initiation. Paris, 1985
Guenon R. Autorite spirituelle et pouvoir temporel. Paris, 1976
Guenon R. Etudes sur la Franc-Maconnerie et le Compagnonnage. Paris, t.I,, t.II, 1975
Guenon R. Formes traditionnelles et cycles cosmiques. Paris, 1970
Guenon R. Introduction generale a l'etude des doctrines hindoues. Paris, 1964
Guenon R.La Franc-Maconnerie et le Compannonage, Paris, 1975
Guenon R. La Grande Triade. Paris, 1995
Guenon R. Le Regne de la Quantite et les Signes des Temps. Paris, 1970
Guenon R. Le roi du monde. Paris, 1973
Guenon R. Le Symbolisme de la Croix. Paris, 1996
Guenon R. Les etats multiples de l'etre. Paris, 1984
Guenon R. Les Principes du Calcul Infinitesimal. Paris, 1973
Guenon R. L'Homme et son devenir selon le Vedanta. Paris, 1974
Guenon R. Melanges. Paris, 1976
Guenon R. Orient et Occident. Paris, 1976
Guenon R. Symboles fondamentaux de la Science sacree. Paris, 1962
Habermas J. Le discours philosophique de la modernitй. P., 1988
Heidegger M. Die Frage nach dem Ding, T?bingen,1962
Heidegger M. Holzwege, Frankfurt a.M., 1950
Heidegger M. Nietzsche, Pfullingen, 1961
Heidegger M. Was heist Denken? Tübingen 1954
Holmes S. The Anatomy of Antiliberalism. Cambridge, 1993
Huntington S. Political Order in Changing Societies. New Haven — London, 1968.
Idries Shah, I racconti dei Dervisci Roma, 1997
Jung C. G Collected Works. Princeton, 1969
Junger E. Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt. Berlin, 1932
Kateb J. Utopia and its enemies. N.Y., 1963
Kennedy P Rise and fall of Great Power. NY., 1987
King A. Science, technology and the quality of life. Turbidge Wells, 1972
Kjellen Rudolf Der Staat als Lebensform, Leipzig, 1917
Koenig M. Das Weltbild des eiszeitlichen Menschen. Marburg, 1954
Kunrath H. Amphiteatrum Aeternae Sapientiae. Hanover, 1609
Le Bon G. La revolution francaise P., 199
Lees J.D. The political system of the Unted States. L., 1983
Leisegang H. Die Gnosis, Berlin,1941
Lings M. Qu'est-ce que le soufisme? P., 1977
Machiavelli N. The Prince. N.Y., 1992
McCrade A. S. The Political Thought of William of Ockham. NY, 1974
McLuhan G.M. Understanding Media, New York, 1984
Mahbubani K. The West and the Rest.//National Interest, Summer 1992
Maistre Joseph de Les Soirées de Saint-Pétersbourg. Geneva, 1993
Maistre Joseph de Oeuvres complète. 14 vols. Lyon, 1884–93
Mannheim K. Ideology and utopia. N.Y., 1936
Maspero H. Le taoisme et les religions chinoises. Paris, 1971
Matgioi La voie metaphysique. P., 1958
Maurrras Charles Enquete sur la Monarchie. P., 1909
Maurrras Charles Contre-Revolution Spontane. Lyon, 1941
Mauss M. The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies. L., 1954
Mohler A. Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Ein Handbuch.1950
Mohler A. Von rechts gesehen, Seewald Verlag, Stuttgart 1974
Moore B.Jr. Social origin of dictatorship and democracy. Boston, 1965
Mueller Adam Die Elemente der Staatskunst. Berlin, 1809
Mueller van den Bruck A. Das Dritte Reich. Berlin, 1923
Mueller van den Bruck Das Recht der jungen Voelker. Muenchen, 1919
Needham J. Science and Civilization in China, vol. 1—5. Cambridge, 1954—1983
Negley G. Utopian literature: A bibliogr. with a suppl. listing of works influenced in utopian thought. Lawrence, 1977
Negri A., Hardt M. Empire. Harvard, 2000
Niekisch E. Die dritte imperiale Figur. Berlin, 1935

Otto Rudolf Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis). Munich, 1932

Otto Rudolf Naturalistische und religiöse Weltansicht. T?bingen, 1904

Otto Rudolf Reisch Gottes und Menschensohn. Munich, 1934Otto Rudolf Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau, 1917

Otto Rudolf West-östliche Mystik. Gotha, 1926

Parmenides A text with translation. Commentaries and critical essays. Princeton, 1965.

Piel G. The acceleration of history. N.Y., 1972

Polanyi K. Primitive, archaic and modern economics. N.Y., 1968.

Political Anthropology (ed. Schwartz M. et al.). Chicago, 1966.

Postmodernism. // A Dictionary of Sociology. Ed.by Gordon Marshall. Oxford Press, Oxford-N.Y, 1998

Ptolemee C. La tetrabible, P., 1974

Renan, Ernest. Œuvres complètes). Paris, 1950

Ricoeur P. La liberte et l'ordre social. Neuchtel, 1969

Rougemont Denis de L'amour et l'Occident, Paris, 1939

Sartre Jean-Paul L'Etre et le Neant. Essay d'ontologie phenomenologique. P., 1992

Schmitt C. Der begriff des Politischen. Bonn, 1963

Schmitt C. Der Begriff des Politischen mit eines Rede ueber des Zeitaltes der Neutralisierung und Entpolitisierung. Muenchen; Leipzig, 1932

Schmitt C. Der Nomos der Erde. Koeln, 1950

Schmitt C. Dictatur. Von den Anfangen des modernen Souveraenitetdenkens bis zum proletarischen klassenkannpf. Muenchen, 1921

Schmitt C. Land und Meer. Leipzig, 1942.

Schmitt C. La Notion de politique, P., 1972

Schmitt C. Politische Teologie. Munchen, 1989.

Schuon F. Caste e razze. Milano, 1979

Schuon F. Comprendre Islam P.,1976

Schuon F. L'esoterisme comme principe et comme voie P.,1978

Schuon F. L'unite transcendente des religions P.,1979 Schuon F. Sentier de la gnose P.,1987

Schuon F. Le soufisme, voile et quintessence P.,1980

Seidel A. K. The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism. Lao-tzu and Li Hung.//History of Religions, 1969/1970, vol. 9, No. 2—3

Service E. Origins of the State and Civilization. N.Y., 1975

Service E. Primitive Social Organization. N.Y.,1971

Sohravardi L'archange empourpre.P., 1976

Stefano A. de Federico II. Parma, 1981

Stefano A. de L'idea imperiale. Parma, 1978

Strauss L. The political philosophy of Hobbes: Its basis and its genesis. Chicago, 1962

Tilak B. G. Artic home in Vedas. Poona and Bombay, 1903

Tocqueville A. Democracy in America. London, 1994

Toffler A. Future shock. N.Y., 1970

Touraine A. Production de la societe. P., 1973

Toenniss F. Einfuehrung in die Soziologie. Stuttgart, 1965

Toenniss F. Gemeinschaft und Gesellschaft. Frankfurt am Mein, 1987

Ullmann W. Principals of government and politics in the Middles Ages. L., 1961

Turris G. de (ed.) Testimonianze su Evola, Rome, 1973

Viatte A. Les sources occultes du romantisme, P., 1928

Wallerstein I. The modern World-System. NY, S.Francisko, L., 1974

Weber M. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. L., 1992

Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Koeln; Berlin, 1964

Wieger L. Le Taoisme. T. I. Hien-hien, 1911

Wirth H. Die Aufgang der Menschheit. Berlin 1927

Wirth H. Die Heilige Urschrift der Menschheit. Berlin-Leipzig 1936

Wurmbrand R. Karl Marx et Satan. Paris, 1976

Yates F. Giordano Bruno and the hermetic tradition. L., 1963.

Zohar, 4.v., Paris, 1981 — 1984.

Монографии автора

Дугин А. Абсолютная Родина. — М., 1998

Дугин А. Геополитика постмодерна. — СПб., 2007

Дугин А. Гиперборейская теория. — М., 1993

Дугин А. (под редакцией) Евразийский Взгляд. — М., 2002

Дугин А. Евразийский Путь — М., 2002

Дугин А. (под редакцией) Конец Света (альманах по истории религий) — М., 1997

Дугин А. Г.Конспирология М., 1993, 2-ое издание (дополненное) — М. 2006

Дугин А. Метафизика Благой Вести. — М., 1996

Дугин А. Мистерии Евразии. — М., 1996

Дугин А. Обществоведение для граждан Новой России. — М., 2007

Дугин А. (под ред.) Основы Евразийства. — М., 2002

Дугин А. Основы геополитики. — М., 4—ое изд. (дополненное) 2000

Дугин А.Мистерии Евразии. — М., 1996

Дугин А. Поп—культура и знаки времени. — СПб, 2005

Дугин А. Проект "Евразия" — М,, 2005

Дугин А. Пути Абсолюта. — М., 1991

Дугин А. Русская Вещь тт.1, 2 — М., 2001

Дугин А. Философия войны. — М., 2005

Дугин А. Философия политики. — М., 2003

Дугин А. Философия традиционализма. — М., 2002

Дугин А. Эволюция парадигмальных оснований науки. — М., 2002

Монографии на иностранных языках:

Dughin A. Continente Russia. Parma, 1992

Dughin A. Rivoluzione Conservatrice in Russia, Roma, 2005

Dughin A. Rusia. Misterio de Eurasia. Madrid, 1992

Douguine A. Le prophete de l'eurasisme, Paris, 2006

Douguine A. La grande guerre des continents, Paris, 2006

Dugin A. Konspirologija, Beograd, 2004

Dugin A. Osnovy geopolitiki, Beograd, 2004

Dugin A. Rusiyanin geopolitik, Istambul, 2004

Dugin A. Moska—Ankara aksiaynin, Istanbul, 2007

Dugin A. Misyonin avrasyagilik Nursultanain Nazarbaevin, Ankara, 2006

Dugin Iskander Feisaliny jeopolitidgi, Beyruth, 2004

Готовятся к выходу в свет:

Дугин А. Радикальный Субъект и его дубль

Дугин А. Русский «Dasein» (лекции о Хайдеггере)

Дугин А. Четвертая политическая теория

Дугин А. Евразийская экономическая теория

Дугин А. Археомодерн

Дугин А. Русская Вещь (том 3)

Научное издание

Дугин Александр Гельевич

Постфилософия.
Три парадигмы в истории мысли

Научный редактор *к.ф.н. Мелентьева Н. В.*
Корректор *Степанова В. Т.*
Макет и оформление *Дмитренко В.*

*

Подписано в печать 06.02.2009.
Формат 84x108/32. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 22. Тираж 1000 экз.
Заказ №130

*

Издательство «Евразийское Движение»
115432, Москва, 2-ой Кожуховский проезд,
дом 12, строение 2, 3-й этаж, офис 5.
тел. +7(495) 783-68-66

*

Отпечатано в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6